أُصُولُ ٱلْمَعْرِفَةِ

بَحْثُ حَوْلَ أُصُولِ ٱلتَّفْكيرِ ٱلصَّحيحِ
وَمَبانِي ٱلإِسْتِدْلالِ ٱلصَّحيحَةِ

آيَةُ اللهِ ٱلشَّيخُ ماجِدُ ٱلْكاظِمي

شبكة الفكر
alfeker.net

أصول المعرفة

بحث حول أصول التفكير الصحيح و

مباني الاستدلال الصحيحة

تأليف

آية الله الشيخ ماجد الكاظمي

رقم الهاتف

۰۹۱۶۸۲۱۷۲۸۳

منشورات چتر دانش

ايران - طهران

سرشناسه	: کاظمی، ماجد، ۱۳۳۷ -
عنوان و نام پدیدآور	: اصول‌المعرفة: بحث حول اصول‌التفکیرالصحیح و مباني‌الاستدلال‌الصحيحة/ تالیف ماجد الکاظمي (الدباغ).
مشخصات نشر	: تهران: چتر دانش، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری	: ۹۰ص.؛ ۵/۲۱×۵/۱۴س‌م.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۴۱۰-۴۳۷-۱
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: عربی.
یادداشت	: چاپ قبلی : دارالهدی، ۱۴۴۰=۱۳۹۷.
یادداشت	: کتابنامه به صورت زیرنویس.
عنوان دیگر	: بحث حول اصول التفکیرالصحیح و مبانی‌الاستدلال‌الصحیحة.
موضوع	: استدلال
موضوع	: Reasoning
موضوع	: منطق شناخت
موضوع	: Epistemic logic
موضوع	: شناخت (فلسفه)
موضوع	: Knowledge, Theory of
موضوع	: اندیشه و تفکر
موضوع	: Thought and thinking
رده بندی کنگره	: BC۱۷۷
رده بندی دیویی	: ۱۶۰
شماره کتابشناسی ملی	: ۷۲۹۲۰۹۵
وضعیت رکورد	: فیپا

عنوان الكتاب	: أصول المعرفة: بحث حول اصول التفكير الصحيح و مباني الاستدلال الصحيحة
الناشر	: چتر دانش
تأليف	: آية الله الشيخ ماجد الكاظمي
سنة الطبع	: الطبعة الاولى- ۱۳۹۹ش
العدد	۱۰۰۰
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۴۱۰-۴۳۷-۱
سعر	۲۰۰۰۰ تومان

دار النشر: ايران، طهران، ساحة انقلاب، شارع منيري جاويد (اردیبهشت شمالی)، رقم الدار ۸۸

ارقام الهاتف: ۶۶۴۹۲۳۲۷ - ۶۶۴۰۲۳۵۳

البريد الإلكتروني: nashr.chatr@gmail.com

جميع حقوق المؤلف والناشر محفوظة

الفهرس

المقدمة

بسم الله الرّحمن الرّحمن

الحمد الله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد و لم يولد لا شبيه له و لا مثيل له و الحمد لله كما هو أهله و مستحقه، و صلى الله على سيد الأنبياء محمد و عترته الأبرار الأخيار، صلاة لا انقطاع لمددها و لا انتهاء لعددها، و سلم تسليما و اللعن على اعدائهم اجمعين.

وبعد فهذا بحث حول اصول التفكير الصحيح بعيدا عن المغالطات للوصول إلى المعرفة الصحيحة من خلال معرفة مباني الاستدلال الصحيحة، و لئن كان علم المنطق الةً قانونيةً تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فانما هو من حيث شكل الاستدلال لا غير و اما من حيث مباني الاستدلال الصحيحة فعلم المنطق ساكت عن ذلک، و الانسان بحاجة ماسة الى علم يبحث عن مباني الاستدلال الصحيحة ليعصمه عن الانزلاق في المباني الباطلة، و هو ما يتكفل بيانه هذا الكتاب فانه انما يبحث عن مباني الاستدلال و ايها الصحيح و ايها المطابق للواقع و من هنا تشتد الضرورة الى مثل هذا البحث لكل مفكر و باحث عن الحقيقة و الواقع.

و قد اشتمل هذا الكتاب على عشرة اصول و هي كالتالي:

الاصل الأول: واقعية عالم الوجود

الايمان بالواقع الخارجي، فالتشكيك في واقعيّة العالم وإنكاره واعتباره خيالاً في خيال ينهي التفكير العقلي والبحث العقائدي من أساسه. ثم أنه لو أنكر أنسان واقعيّة العالم الخارجي؛ فكيف يتم التفاهم معه، ومن ثم إقناعه وإرجاعه نحو الحقيقة؟

و البحث حول الموضوع ليس بحثاً قائماً على البرهانْ العقلي أو مستنداً الى الأوليات والبديهيّات؛ لأن من ينكر الوجود الخارجي، ينكر كل شيء، ولايتم جوابه إلّا بالجواب القائم على الالزاميات والفطرة حينذاك يرجع هذا الانسان المريض أو المتجنن الى وضعه السوي والسليم.

ومن المعلوم ان توضيح الواضحات من أشكل المشكلات فواقعية العالم من الامور البديهية التي لا تحتاج الى دليل ولا برهان.

الاصل الثاني: العقل اساس التفاهم البشري

من جملة أصول المعرفة الإيمان بالعقل كأساس للتفاهم البشري. والمراد من العقل؛ هو مجموعة الإدراكات البديهيّة التي لا تحتاج الى دليل وبرهان، وعلى رأسها قانون العلّيّة (من ان لكل معلول علة ولكل أثر مؤثر) وقانون عدم التناقض، والتي على اساسها يقوم البرهان.

فالعلوم النظرية تقوم على العلوم البديهية المودعة في عقل كل إنسان، فلو أنكر الانسان العقل والمذهب العقلي في التصور والتصديق،

فحينئذ سوف لا يمكنه الوصول الى إثبات أي حقيقة من الحقائق، حتى بالنسبة الى القضايا الحسيّة والتجربيّة.

وبما أن الإيمان بالعقل وبديهياته من الضروريات التي لا يمكن إنكارها، فلا طريق لإثباتها إلا الأدلة الالزاميّة والفطريّة.

مذهب الماديين

يرى الماديون ان المصدر الوحيد للمعارف البشرية هو الحس والتجربة ويرفضون كل المعارف التـي لا تقوم على اساس الحس والتجربة.

وجواب هذا المذهب واضح حتى قيل ان احد الماديين كان معلماً فـي احدى المدارس وقد قال لتلاميذه لا تصدّقوا ولا تؤمنوا بشيء لا ترونه ثم سأل التلاميذ فهل ترون الله جلّ وعلا فقالوا لا، فقال لهم فلا تصدّقوا بوجوده فقام اليه احد الصبيان واستأذنه بان يسأل التلاميذ فسألهم الصبي هل ترون عقل الاستاذ فقالوا: لا فقال الصبي اذاً هو مجنون، فالحقيقة انّ جعل المقياس للمعارف البشرية هو الحس والتجربة فقط واضح البطلان لا يقبله احد من العقلاء بل الكل يذعنون بوجود معارف صحيحة ويقينية لمتخضع للحس والتجربة بل ولا ربط لها بالحواس مثل الايمان باستحالة التناقض واستحالة اجتماع الضدّين وانّ لكل أثر موثراً وكالايمان بالقواعد والقوانين العامة والكلية في العلوم المختلفة وهي معكليتها وعموميتها غير حسية ولم تخضع

للتجربة فلو كان الفكر محبوساً في حدود التجربة ولم يملك الانسان معارف مستقلة عنها لما اتيح له ان يحكم باستحالة شيء من الاشياء مطلقاً لان الاستحالة بمعنى عدم امكان الشيء مطلقاً ليس مما يدخل في نطاق التجربة ولا يمكن للتجربة ان تكشف عنه وغاية ما يمكن للتجربة ان تدلل عليه هو عدم وجود اشياء معينة، لكن عدم وجود شيء لا يعني استحالته فهنالك عدة اشياء دلت التجربة على عدمها ومع ذلك فنحن لا نعتبرها مستحيلة ولا نسلب عنها امكان الوجود كما نسلبه عن الاشياء المستحيلة كاجتماع النقيضين. وهذا الحكم بالاستحالة لا يمكن تفسيره الا على ضوء الايمان بالعقل بان يكون هذا الحكم من المعارف العقلية المستقلة عن التجربة وعلى هذا الضوء يكون الماديون بين طريقين لا ثالث لهما:

فامّا ان يعترفوا باستحالة اشياء معينة واما ان ينكروا مفهوم الاستحالة من الاشياء جميعاً. فان امنوا بالاستحالة كان هذا الايمان مستنداً الى معرفة عقلية مستقلة لا الى التجربة وان انكروا مفهوم الاستحالة ولم يقروا باستحالة شيء (و ان كان هذا الانكار غريباً لدي العقل) فلا يبقى فرق حينئذٍ بين عدم اجتماع النقيضين الذى ندرك عدم امكانه اصلاً وبين كثير من الامور المعدومة التي ندرك امكان وجودها في حين ان الفرق بينها مما يشهد به الوجدان وجميع العقلاء ومنكره مكابر واذا سقط مفهوم الاستحالة لم يكن التناقض مستحيلاً يعني

وجود الشـــيء وعدمه وصدق الشــيء وكذبه.

و جواز التناقض معناه انهيار جميع المعارف والعلوم وعدم تمكن التجربة من ازاحه الشك والتردد في اي مجال من المجالات العلمية فالتجربة وان دلت على صدق قضية معينة لكنا لا يمكننا الجزم بذلك اذا جوّزنا التناقض وانه ليس بمحال فمن الممكن حينئذٍ ان تتناقض الاشياء وتصدق وتكذب في وقت واحد.

الجواب على استدلال الماديين

هذا وقد سجل العلماء على هذا المذهب ملاحظات عديدة نذكر قسماً منها:

١- ان القائلين بمقياس الحس والتجربة لم يأتوا ولا بدليل واحد يثبت قصور العقل عن الوصول للمعارف الخارجة عن نطاق الحس ومجرد حاجة الانسان الى عمليات الحس والتجربة واهميتها لا ينفي قابلية الانسان للحصول على معارف غير حسية.

٢- عدم اعتراف المذهب الحسي والتجربي لفاعلية العقل وقدرته على الوصول الى مجموعة من المعارف يخالف الواقع لانّنا لو راينا رقم ٢٧ مثلاً ورقم ٢٣ مثلاً مكتوبين على لوحة امامنا وأردنا ان نجمع في ذهننا بين هذين العددين لكان الحاصل منهما (٥٠) ولو اردنا ضربهما كان حاصل الضرب (٦٣١) وهنا نسأل هل ان الاختلاف بين حاصل جمع هذين العددين وبين حاصل ضربهما ناشيء من الحس

او من فاعلية العقل ؟ ولا شك انه لا يمكن القول بان اختلافهما ناشيء من الحس وذلك لان الاحساس بهما لم يختلف في عمليتي الجمع والضرب.

٣- اننا نسأل الماديين الذين يعتقدون بان «الحس والتجربة المقياس الاساسي لمعرفة الحقيقة لا غير» فهل انهم حصلوا هذا المقياس من دون تجربة سابقة او انه كسائر المعارف البشرية لا بد من اكتسابه والعلم به بواسطة التجربة؟ فان قالوا بالاول وانه من المعارف الخارجة عن نطاق التجربة فقد ابطلوا مذهبهم الذي لا يؤمن بالمعارف الاولية وثبت وجود معلومات انسانية ضرورية، وان قالوا بان هذه المعرفة محتاجة الى تجربة فمعنى ذلك اننا لا ندرك في بداية الامر ان الحس والتجربة مقياس مضمون الصدق فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياساً بتجربة مادامت غير مضمونة الصدق بعد.

٤- ان الحيوانات تشارك الانسان في الاحساس لكنها لا تملك معارف كلية وغير محدودة بالزمان والمكان مثل ما يملك الانسان.

٥- يتوقف الادراك الحسي غالباً على اكثر من حاسة فالتفاحة مثلاً نراها بحاسة البصر ونلمس نعومتها بحاسة اللمس ونشم رائحتها بحاسة الشم ونسمع صوت اصطدامها بالارض بحاسة السمع واما تمركز جميع هذه الاحساسات في مكان واحد وجوهر واحد فهذا ما لا يمكن الاحساس به وعلى هذا الاساس فان المذهب الحسي

والتجربي عاجز عن اثبات المادة وذلك لان المادة لا يمكن الكشف عنها بالتجربة الخالصة بل كل ما يبدو للحس في المجالات التجربية انما هو ظواهر المادة واعراضها واما نفس المادة يعني الجوهر الذى تعرضه تلك الظواهر والصفات فهو لا يدرك بالحس وانما العقل يدرك وجوده بالاستناد الى معارفه الاولية من البديهيات من ان لكل معلول علة وان ما انعكس في الذهن من احساسات بصرية وسمعية وذوقية ولمسية وشمية لم يكن من العدم لان حصول هذه الصور الحسية بلا علة محال وعليه فيثبت وجود المادة لانها العلة في تلك الاحساسات واذا ما انكرنا قانون العلية بين الاثر والمؤثر فسوف لا يمكننا اثبات نفس المادة ولذا فقد انكر عدة من الحسيّين التجربيين وجود المادة ووقعوا في السفسطة كما وانهم كانوا عاجزين عن اعطاء تعليل صحيح للعلية بين الاثر والمؤثر فان الحس والتجربة لا يمكنهما الا ان يوضحا لنا التعاقب بين ظواهر معينة اما سببية احدى الظاهرتين للاخرى فهي مما لا تكشفها وسائل التجربة مهما كانت دقيقة ومهما كررنا استعمالها واذا انهار قانون العلية بين الاثر والمؤثر انهارت جميع العلوم الطبيعية لانه لا يمكن بناء قاعدة عامة وقانون كلي على ضوء تجربة واحدة او عدة تجارب الا بعد التسليم بعلية هذا المؤثر لهذا الاثر وهي لم تكتسب من التجربة فاما ان نؤمن بها خارجاً عن نطاق الحس والتجربة فقد بطل المذهب الحسي والتجربي وثبت وجود معارف

اولية سابقة على التجربة والحس وان لم نؤمن بها كما انساق الى ذلك دافيد هيوم وجون ستيوارت مل فلم يؤمنا بقانون العلية ولذلك فسر هيوم العلية برابطة تداعي المعاني وقال انه يصحب هذا التداعي نوع من الالزام العقلي بحيث يحصل في الذهن المعنى المتصل باحدي العمليتين العقليتين كما حدث المعنى المتصل بالعملية الاخري وهذا الالزام العقلي اساس ما نسميه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلة والمعلول[١].

أقول: ان هيوم قد افترض وجود الزام عقلي باستدعاء احدى الفكرتين عند حصول الفكرة الاخرى فيه ونقول له بناء على مقياسهم من كون جميع المعارف لابد وان تكون تجربيّةً: من أين جاء هذا الالزام العقلي وما قيمته اذا لم يكن حسياً وتجربياً؟ فعلى هيوم ان يقتصر على تعاقب الظاهرتين فقط من دون ان يكون ايّ ارتباط بينهما او الزام او ضرورة لانه لا يؤمن الا بمقياس التجربة لا غير واذا كان هنالك شيء آخر فانّما هو خيال وسراب «حسب مقياسهم» كما وعبّر برابطة تداعي المعاني فان تداعي المعاني لا حقيقة من ورائه بل هو مجرد وهم وخيال وحيث ان هيوم قد اعطاه بُعْدَ الواقع لا الخيال فبذلك فقد اعترف بواقعية قانون العلية بين الاثر والمؤثر ومن دون سابق تجربةٍ او احساس بذلك وبذلك فقد اعترف بوجود معرفة

١- فلسفتنا ، محمد باقر الصدر ، ص ٨٠ ، دارالتعارف للمطبوعات.

اولية تنبع من صميم العقل عبّر عنها بالالزام العقلي وان كان ما ادعاه من الالزام العقل باطلاً في نفسه وذلك لان العلية التي ندركها ليس فيها مطلقاً ايّ اثر لالزام العقل باستدعاء احدى الفكرتين عند حصول الفكرة الاخرى فيه فليست هي قضية نفسية بعيدة عن الواقع بل هي قضية واقعية فهنالك أمر واقع والعقل يدركه لا انه هو الملزم لاستدعاء شــيء شيئاً وبعبارة اخرى ليست العلية بمعنى ان ادراك العلة يتعقبه ادراك المعلول كما في تداعي المعاني ويشهد لذلك ولبطلان كون العلية بمعنى تداعي المعاني ان التداعي كثيراً ما يحصل بين شئين دون الاعتقاد بعلية احدهما للآخر كما في تعاقب الليل والنهار مع انه لا يكون احدهما علة للآخر.

كما وان العلة والمعلول قد يكونان مقترنين معاً تماماً لا ان احدهما عقب الآخر بل يكونان في آن واحد معاً ومع ذلك ندرك عليّة احدهما للاخر كحركة اليد وحركة القلم حال الكتابة فلو كانت العلية عبارة عن استتباع احدى العمليتين للاخري بالتداعي لما امكن في هذا المثال ان تحتل حركة اليد مركز العلة دون حركة القلم لان العقل قد ادرك الحركتين في وقت واحد فلماذا وضع احدهما موضع العلة والاخرى موضع المعلول؟

و حاصل المطاف ان الايمان بالمذهب المادى يؤدي حتماً الى اسقاط قانون العليّة بين الاثر والمؤثر واذا سقط هذا القانون فقد انهارت

جميع العلوم الطبيعية باعتبار استنادها اليه فان التجارب العلمية ما لم تستند الى قانون العلية لا يمكن اقتناص قانون عام وكلي منها وبذلك يظهر بطلان مذهب الماديين.

الاصل الثالث: قيمة المعرفة

ومن جملة أصول المعرفة الايمان بقيمة المعرفة، وإن العقل البشري قادر على الوصول الى معرفة الأشياء كما هي ثابتة وليس المراد من معرفة الاشياء معرفة كتهها وحقيقتها بل معرفة وجودها .ولوازمها وآثارها؛ والدليل عليه الوجدان ووقوع المعرفة بالأشياء بالبداهة.

هذه أصول ثلاثة؛ هي اساس التفكير في البحث عن الحقيقة والواقع لا يمكن غض النظر عنها ويحتاج إليها في كل بحث برهاني وجدلي، ولا يمكن اقتناص أي نتيجة عقائدية من دونها فهي الأسس.

و هنالك أصول أخرى تفترق بها المدارس الفلسفية والكلامية وتختلف فيها؛ كما سيأتي توضيحه في الأصول الآتية.

و اكمالاً للموضوع نذكر خلاصة من ادلة اشكاكين واجوبتها.

خلاصة ادلة الشكاكين

الدليل الاول: ان الحس الذي هو الينبوع الاوحد لمعارف الانسان لا يتناول الا المظاهر والصفات الخارجية وهو فوق ذلك مشحون بالتناقضات والاخطاء فالشيء الذي يكون حلوا فى مذاق شخص

قد يكون مرا في مذاق آخر والحشيش الاخضر يبدو ازرق بالنسبة لذي العمى اللوني والسكران والمتسمم قد يريان الواحد اثنين او اكثر والعود المستقيم اذا غمز في الماء بصوره مائلة بدا غير مستقيم والشيء الذي نراه صغيرا عن بعد نراه كبيرا اذا اقتربنا منه والبرج المربع نشاهده مستديرا اذا كنا بعيدين عنه بل قد نحس بشيء واحد احساسين مختلفين كما اذا وضعنا احدى اليدين في ماء حار والاخرى في ماء بارد وبعد مدةٍ اخرجناهما معا ووضعنا هما فورا فى ماء دافىء فاننا نحسن احساسين مختلفين بحرارة الماء حيث يبدو الماء لليد التي كانت مغموسة في الماء البارد حاراً في حين يبدو باردا لليد التي كانت مغمورةً في الماء الحار وما الى ذلك من الوقائع الدالة على ان الحس لا ينال غير المظاهر كما وان الاحاسيس المتضاربة لا يمكن الوثوق بها.

الدليل الثاني: اذا كان الانسان يدرك الحقائق فلماذا يقع في الخطا؟ ان الانسان اما ان يعرف ولا يخطىء واما ان يخطئ فلا يمكن الوثوق بمعرفته.

الدليل الثالث: اذا زعم اليقينيون ان الانسان يخطىء في امور معينة ويصيب في اخرى فليس لديهم ما يبرر اليقين لان الاراء التي يزعمون صحتها قد تكون خطأ وهم لا يعلمون بل قد ينكشف خطؤها بعد زمن كما انكشفت اخطاء نظرات وآراء كثيرة كان يوعتقد انها صحيحة

. وما دام الانسان يخطىء فلا يقين ولا طمانينة الى صدق معرفتة ولا باية حال .

الدليل الرابع: ان البرهان على صحة معرفة ما يحتاج الى برهان اخر يدعمه وهذا البرهان يحتاج هو الآخر الى برهان غيره لاثباته وهلمّ جرا. وهذا دليل على استحالة المعرفة اليقينية.

الجواب على شبهات الشكاكين

و قبل الجواب على هذه الشبهات نقول: لقد استطاع دعاة اليقين ان يبددوا ظلمات الشك التي تملأ النفوس قلقا والصدور حرجاً، كما استطاعوا ان يثبتوا ان حيرة الشكاكين ازمة نفسية او وهم لا سند له.

و اما الجواب على هذه الشبهات فهي:

١- ان تناقض الاحاسيس لا يصدم اليقين لان احساس المريض والسكران والموجود في ظروف مضللة (بكسر اللام الاولى) أو حالات عاطفية خاصّة توحي اليه بامور غير حقيقية لا يمكن الوثوق بها والاعتماد عليها. والناس يعرفون ذلك في حياتهم العملية ويعرفون ان احلام النوم واحلام اليقظة والاوهام وما شاكلها من الوان التصور لا تعبر بالضرورة عن حقائق موضوعية في العالم الخارجي. فالمعوّل عليه هو الحس السليم الذي يتم عن قرب ودقة في حالة الوعي لا على الحس المريض او المشوش او الذي يتم عن بُعد أو في ظروف واوضاع مضللة وما شابه ذلك . كما ان التصور شيء والتصديق شيء

آخر. فمن الطبيعي مثلا ان تحس اليد الساخنة ببرودة الماء الدافيء بينما تحس اليد الباردة بحرارته ولكن من الطبيعي ايضا ان يدرك الانسان دفء الماء بعقله فلا يصدق بالحس المباشر اضف الى ذلك ان خداع الحواس الذى يحصل احيانا لا يدفعنا بالضرورة الى انكار عملية الاحساس او الشيء الذي يقع الحس عليه لان الخداع انما يقع غالبا في نقل صفات المحسوس لا في وجوده. فالماء في المثال السابق موجود خارج عقلنا وجودا موضوعيا وقد تم الاحساس به فعلا ولكن الحس اخطأ فلم ينقل لنا صفة الماء الحقيقية. كذلك رؤيتنا للعود المغمور في الماء فانها مغالطة من الحس ولكن في صفة العود لا في وجودها الموضوعي ولا في حصول عملية الاحساس به. وقل مثل ذلك في الاشباح وفي السراب وفي كل شئ يخطيء الحس بتصوره فيبدو بغير صفته الحقيقية اى ان الحس اذا اخطأ في تصور شيء ما لا يدل هذا الخطأ بالضرورة على عدم وجود ذلك الشي في الواقع. على ان الانسان استطاع ان يوجد آلات ومقاييس دقيقة توعينه على قياس الاطوال والاوزان ودرجات الحرارة والرطوبة والضغوط والطاقات والالوان وما الى ذلك. ولئن كان حس الانسان المباشر كثير الخطأ والتناقض فان هذه الالات والاجهزة ابعد عن الخطا وادنى بكثير الى الصواب.

٢- ان اجتماع الاضداد في شيء ما لا يمكن ان يزعزع اليقين لانه

لا يخرج على القواعد والشروط الضرورية التي يومن بها اليقينيون. فالاضداد يمكن ان تجتمع في شيء واحد ولكن في ازمان مختلفة كأن يكون الماء حارا الآن وباردا بعد ساعة كما تجتمع في الشئ اذا اختلفت من ناحية الوجود فيكون بخاراً بالفعل وجليداً بالقوة اما من يزعم اجتماع الاضداد في موضوع واحد في زمن واحد ومن جهة واحد فليأتنا ولو بمثل واحد على مدعاه ان كان من الصاذقين.

٣- اذا كانت المعرفة في نظر البعض غير ممكنة لوقوع الجس في الخطا فكيف عرف هذا البعض ان الاحاسيس متناقضة؟ بل كيف عرف هؤلاء ان المعرفة غير ممكنة؟ ان تلك الاقوال معارف دون شك فان كانت صحيحة سقط الشك ولا يمكن انكار حصول المعارف الصحيحة وان كانت خاطئة سقط الشك والانكار ايضا لعدم جواز الاخذ بالترهات والاقاويل الخاطئة.

٤- اذا كانت المعرفة مستحيلة فهل يجهل الشكاك والمنكرون كل شيء حتى وجود اعينهم وآذانهم وافواههم واهليهم؟ وهل لا يفرقون بين الذئب والحَمَل وبين الاعداء والاصدقاء ولا بين الموت والحياة؟

٥- اذا كان العقل فى نظر المنكرين والشكاكين لا يقوى على ان يحكم بوجود شيئ فكيف حكموا هم بوجود اليقنيين وكيف جاز لهم التدليل على صدق الشك وفساد اليقين.

٦- لو كانت المعارف ترتكز على الحس والتجربة فقط لجاز الشك

فيها ولكن المذهب العقلي يقرر ان للمعرفة مصدرين هما: الحس والعقل وبذا يقرر وجود معارف اولية ضرورية سابقة على التجربة. وهي البديهيات واذا كانت المعارف الحسية عرضةً للخطأ والشك والتناقض فان المعارف البديهية لا يبدو فيها شيء من ذلك وهي ضرورية ضرورة عقلية بحيث لا يجد الانسان مهربا من الايمان بها والتسليم بصحتها دون إعمال فكر او مطالبة بحجة. وبعبارة اخرى ان المعارف البديهية التي هي الركائز الاساسية للفكر والتي بها تتم عمليات العقل وتصرفاته في مختلف المجالات بحيث لا يريد اقامة البرهان على صحتها الا من طلق عقله وراح يطلب مقاييس اخرى للمعارف بعقول وراء عقول البشر.

أقول: ان وجود المعارف البديهية التي لا يمكن ان يستغني عنها الفكرالبشري دليل كاف لهدم الشك ونفي الانكار المطلق الهدام.

٧- ان الشكاكين والمنكرين يؤمنون ببعض المعارف لا سيما البديهيات بصورة لا شعورية من اول الامر خلافا لما يظهرون فلو لا ايمانهم بعدم التناقض لما اعتبروا تناقض الاحاسيس دليلا على انتفاء اليقين. ولو لا ايمانهم بمبدأ العلية لما أجهدوا انفسهم للتدليل على صحة ما يرتأون ولو لا ايمانهم بالناس والظروف والوقائع الموضوعية لما كيّفوا سلوكهم في الحياة بشكل خاص يتلاءم مع الظروف والاشياء الخارجية التي ينكرونها جدلا. واذا ثبت وجود معارف لا يرقى اليها

الشك حتى في نفوس الشكاكين انفسهم اصبح من الممكن إقامة معارف يقينيّة على أساس المعارف الضرورية المضمونة الصحة[١].

المعرفة عند الفلاسفة

ينقسم العلم كما هو المعروف الى قسمين:

حصولي وحضوري ويعتقد ملاصدرا واتباعه ان العلم الحصولي يرجع الى العلم الحضوري بمعنى ان المحكي الذي تحكي عنه الصورة الذهنية حاضرة لدى النفس وليس شيئاً خارجاً عنها بل هو عين انفسنا فالشيء المنعكس في النفس لا بد وان يكون منعكساً عن امر حاضر للنفس فانه من المحال ان ينعكس عن شيء غائب عن النفس ولذا فهم يعتقدون بان العلم الحصولي مسبوق بالعلم الحضوري فعلمنا بالنار الحارة والماء الصافي حصل لنا من النار والماء الموجودين بذاتيهما في انفسنا.

يقول السفسطائيون ايضاً: ان المعلوم الحقيقي لنا ليس الّا الذي ندركه لا غير ولايمكن اثبات شئ خارج عن ماوراء ما ندركه الفلاسفة تارة يقولون ان العالم وما فيه من اشياء ليس وجوده مجرد تصورات وصور موجودة في انفسنا بل ان حقائق الاشياء تكون من وراء هذه الصور المنعكسة عن الحقائق والاشياء الواقعية وتارة اخرى يقولون ان تلك الاشياء الواقعية لها حضور في ذواتنا وانفسنا بمعنى ان وجودها

١- هكذا نبدأ تأليف الشمري طبع قم (بتصرف)ص ١٩٦ الى ص ٢٠٢

عين وجودنا حسب نظريتهم من اتحاد العقل والعاقل والمعقول.

توضيح النظرية:

ان الفلاسفة **اولاً**: تقطع العلاقة كاملاً بين الصور المعقولة وبين العالم الخارجي بل وحتى الصور المنطبعة في عمق الانسان ويرونها حقائق مستقلة بدليل ان النفس عندهم مجردة والارتباط بين المجرد والمادي محال نعم لها معدات وهي العلل المادية الا ان الارتباط محال كما صرح بذلك السيد الطباطبائي في النهاية حيث قال «هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات وانما هي امور مادية معده للنفس تهيؤها لحضور الماهيات الخارجيه عندها بصور مثالية مجردة غير مادية بناء على ما سيتبين من تجرد العلم مطلقا.»[١]

وثانياً: لا احتياج الى مطابقة الصورة لما في الخارج بعد عدم وجود للخارج بل لا احتياج للمطابقة والواقع الموضوعي اصلاً لان الصورة عين الحقائق والاشياء ولا حكاية في البين.

و لا يخفى ان اللازم من كلامهم هذا: هو السفسطة وانكار العالم الخارجي كما اعترفوا هم حيث قالوا: ان القول بالمغايرة بين الصور المعقولة وذوات الاشياء من العالم الخارجي يستلزم السفسطة فقال في النهاية «وقد عرفت ايضاً ان القول بمغايرة الصور عند الحس والتخيل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفك عن السفسطة».

١- نهاية الحكمة ص ٥٢.

و يقول ابن عربي:

«فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال ثم تقسم ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخيل والكل متخيل وهذا لا قائل به إلا من أشهد هذا المشهد فالفيلسوف يرمي به وأصحاب أدلة العقول كلهم يرمون به وأهل الظاهر لا يقولون به نعم ولا بالمعاني التي جاءت له هذه الصور ولا يقرب من هذا المشهد إلا السوفسطائية غير أن الفرق بيننا وبينهم إنهم يقولون إن هذا كله لا حقيقة له ونحن لا نقول بذلك بل نقول إنه حقيقة ففارقنا جميع الطوائف.»[1]

هذا مضافاً الى التناقض في كلامهم ايضاً فقالوا بمغايرة الوجود الذهني للوجود الخارجي فقال في نهاية الحكمة «المعروف من مذهب الحكماء ان لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها اثارها وجوداً آخر لا تترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها وان ترتبت اثار اخر غير اثارها الخارجية وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني وهو علمنا بماهيات الاشياء»[2].

مع انک قد عرفت اعتقادهم باتحاد العقل والعاقل والمعقول وعدم المغايرة بين العاقل والمعقول.

اقول: هذه خلاصة نظرية الفلاسفة حول العلم والمعرفة وقد عرفت انها عين السفسطة وانها انكار للواقع حسب اعترافهم وما ذلک الا

١- الفتوحات ٥/ ٥٢٥.

٢- ص٤٥.

تناقض منهم وقد اورد عليها عدة اشكالات نذكر هنا نقد بعض المحققين حيث قال ما خلاصة ترجمته:

الجواب على نظرية اتحاد العقل والعاقل والمعقول

و يرد على هذه النظرية الفلسفية عدة اشكالات:

الاول: ان الماهيات في عرض الوجود ومن المستحيل ان يكون موطن الماهيات منفكاً عن الوجود فكلما حصلت ماهية من الماهيات فانما هي متحدة مع الوجود في الذهن لا ان وجودها في الخارج ونفس الماهية بعينها في الذهن وحينئذٍ فلا بد من لزوم السفسطة لان عينية الماهية للخارج قد ذهبت وارتفعت كما قال بذلك الطباطبائي: «و لو كان الموجود في الذهن شبحاً للامر الخارجي نسبته اليه نسبته التمثال الى ذي التمثال ارتفعت العينيّة من حيث الماهية ولزمت السفسطة لعود علومنا جهالات.»[1]

و قال ايضاً: «وقد عرفت ان القول بمغايرة الصور عند الحس والتخيل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفك عن السفسطة»[2]، فان حقيقة السفسطة هي ارتفاع العينية بين الامرين[3].

١- النهاية ص ٤٧.

٢- النهاية ص ٥٢

٣- اقول: ومن جانب اخر اصطلح الفلاسفة على الماهية بانها حدّ الشيء وقالبه وليس المراد من الماهية عين ذات الشيء وعليه فالحاضر لدى الذهن هو قالب الشيء وحدّه وهو لا يختلف عن القول بالشبحية ايضا ففي الحقيقة ان اعتقاد الفلاسفة هنا عين القول بالشبحية وان امتنعوا عن التسمية بهذا الاسم.

مضافاً الى ان الاعتقاد بالعينية في الماهية في وجودين (الذهني والخارجي) وفي موطنين الذهني والخارج يستلزم تعدد الواحد وهو غير معقول كما قال:

«ولو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهية ذواتنا دون وجودها والحال ان لوجودنا ماهيه قائمه به كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به وهو اجتماع المثلين وهو محال فاذن غلمنا بذواتنا بحضورها لنا وعدم غيبتها عنا بوجودها الخارجي لا بماهيتها فقط وهذا قسم آخر من العلم ويسمى العلم الحضوري.»[١]

و نقول: واللازم من هذا الكلام المتقدم من ان ماهيتنا بلا وجودنا حاضرة في ذاتنا، ان الوجود والماهية الواحدة لها وجودان وماهيتان وذلك لان وجودنا له ماهية قائمة به ومن الواضح ان هذا الكلام عام وجار في كل الموارد وشامل للوجود الذهني الفلسفي وهذا الاشكال غير قابل للحل والجواب.

توضيح ذلك: ان في كل مورد حصلت الماهية في الذهن ولم تكن قائمة بوجودها بل قائمة بوجود اخر في موطن اخر خارج عن الذهن فيلزم من ذلك ان الوجود الواحد له ماهيتان ولهذا السبب اضطر الفلاسفة بان يقولوا: ان منشأ العلم الحصولي هو حضور ذي الصورة يعني العلم الحضوري وان حقيقة وجود الاشياء ليست الا

١- ص ٢٩٤

ذلک الشيء القائم بانفسنا وانقسام العلم الى حصولي وحضوري انما هو في ابتداء الامر ولا واقع له يقول الطباطبائي بعد تقسيمه للعلم الى حصولي وحضوري: «هذا ما يؤدي اليه النظر البدوي من انقسام العلم الى الحصولي والحضوري والذي يهدي اليه النظر العميق ان الحصولي منه ايضاً ينتهي الى علم حضوري»[١].

ونقول ايضاً: لا بد لهم من التراجع من الاعتقاد بالعلم الخارجي والوجودات المادية والجسمانية ولا بد من الاعتقاد بان المعلوم انما هو موجود مجرد عن المادة هو المبدأ الفاعل لوجوده والبحث عن الحقيقة فيما وراء ذلک المجرد الحضوري وهم او اضطرار عقلي حسب تعبير السيد الطباطبائي حيث قال: «وانما هو الوهم يوهم للمدرک ان الحاضرة عنده حال الادراک هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجاً ... فالمعلوم عند العلم الحصولي بامر له نوع تعلق بالمادة هو موجود مجرد هو مبدأ فاعلى لذلک الامر واجد لما هو لکماله يحضر بوجودها الخارجي للمدرک وهو علم حضوري ... وبتعبير آخر العلم الحصولي اعتبار عقلي يضطر اليه العقل مأخوذ من معلوم حضوري هو موجود مثالي او عقلي حاضر بوجوده الخارجي للمدرک وان کان مدرکاً من بعيد، وانما هو الوهم يوهم للمدرک ان الحاضر عنده حال الادراک هو الصوره المتعلقة بالمادة خارجا ... فالمعلوم عند العلم

١- النهاية ص ٢٩٤

الحصولي بامر له نوع تعلق بالماده، هو موجود مجرد هو مبدأ فاعلى لذلک الامر، واجد لما هو کماله، يحضر بوجودها الخارجي للمدرک وهو علم حضوري... هو موجود مثالي او عقلي حاضر بوجوده الخارجي للمدرک وان کان مدرکا من بعيد.»[١]

و نقول: انه مع الالتفات الى معنى العلم الحضوري يظهر التناقض الواضح بين هذا الکلام المتقدم وبين کلامهم من ان « العلم حضور شيء لشيء»[٢] وقولهم: «علم الشيء بالشيء هو حصول المعلوم... وحصول الشيء وجوده، ووجوده نفسه، فالعلم هو عين المعلوم بالذات، ولازم حصول المعلوم للعالم وحضوره عنده اتحاد العالم به.»[٣]

فمع توضيحاتنا السابقة نجد ان الفلاسفة لم يفرقوا بين معنى العلم والوجود ولم يفرقوا بين العلم الحصولي والحضوري .

و لهم کلام آخر يناقض ما تقدم خلاصته: انه من المحال اتحاد العقل والعاقل والمعقول وکذلک انشاء الصور العلمية بتوسط النفس حيث قال: «ان هذه الصور العلمية... مفاضة للنفس فلها مفيض ... واما کون النفس هي المفيضة لها الفاعل لها فمحال، لا ستلزام کون الشي الواحد فاعلا وقابلا معا وقد تقدم بطلانه[٤].

١- نهاية الحکمة ص ٢٩٧
٢- نهاية الحکمة ص ٢٩٧
٣- نهاية الحکمة ص ٢٩٩
٤- نهاية الحکمة ص ٣٠٧

الثاني: انه لو كانت الماهية الذهنية عين الماهية في الخارج فلا يعقل ان تكون لها اثار متفاوتة اولا. ولو كانت غيرها يلزم القول بالشبحية وينسد علمنا بالعالم الخارجي والواقع الموضوعي (كاملاً) ثانيا.

و **ثالثاً**: يلزم الدور كما قاله هو: «على ان فعليه الانتقال من الحاكي الى المحكي تتوقف على سبق علم بالمحكي، والمفروض توقف العلم بالمحكي على الحكاية»[1].

يقول السيد الطباطبائي في رد السفسطائيين الذين يقولون: لا موجود الّا انا وادراكاتي: «و يدفعه ان الانسان ربما يخطأ في ادراكاته كخطأ الباصرة واللامسة وغيرها من اغلاط الفكر ولو لا ان هناك حقائق خارجية يطابقها الادراك اولا يطابقها لم يستقم ذلك على ان كون ادراك النفس وادراك ادراكاتها ادراكا علمياً وكون وراء ذلك من الادراكات شكوكاً مجازفة بينة.»[2]

الرد على كلام الطباطبائي

و فيه: **اولاً**: ان السفسطائي لا يعترف بوجود الخطأ في الادراكات وعدم مطابقتها للواقع بل ينكر اصل واقعية العالم ويقول في النقض على كلام الاخرين ان العلم لو كان مرتبطاً بالواقع لما حصل الخطأ

١- نهاية الحكمة ص٤٧

٢- النهاية ص ٣١٣

ولكان الخطأ محالاً وهذا النقض من قبل صاحب النهاية لا يرد على السفسطائي اصلاً.

ثانيا: انه يلزم القول بالمجازفة فانه طبقاً لمباني الفلاسفة لا يمكن اثبات الحكاية لوجود المحكي عما وراء نفس الحاكي.

توضيح ذلك: ان الانسان لو التفت الى بعض الاشياء كالماء والشمس والنار فهنا نسأل الفلاسفة ما هي حقيقة هذا الالتفات ؟

والجواب: انها صورة انعكست عن الواقع وهذه الصورة بنفسها وبلا واسطة حضرت في الذهن يعني ان وجودها ووجود الذهن امر وشيء واحد ولو سألناهم ان هذه الواقعية التي انعكست منها الصورة هل لها واقعية خارج الذهن اوانها حاضرة في الذهن ووجودها عين وجود العقل والنفس والذهن؟ يقولون: ان منشأ كل علم حصولي علم حضوري والصورة لا بد وان يكون انعكاسا من شئ وصل له العقل والذهن والنفس يعني لا بد من حضوره اولاً ومعنى حضور تلك الواقعيات في الذهن والعقل والنفس انه لاشئ وراء ذلك الحاضر بحيث تكون واقعيته غير واقعية ذلك الشئ الحاضر في النفس والعقل والذهن بل هي شئ واحد لا اشياء متفاوتة وهذا معنى اتحاد العقل والعاقل والمعقول ونقول مع ملاحظة ما تقدم اصبحت الفلسفة عين السفسطة وذلك لان السفسطة تقول: لا واقع وراء ذهننا واذا كانت واقعية وراءنا فإنا لا نستطيع ادراكها والوصول اليها ولا يخفى ان

السفسطائي لا ينكر واقعية الذهن والفكر والذي تقوله الفلسفة: ان الواقعية موجودة الّا انها عين ذهننا وانفسنا لا انها شيء خارج عن وجودنا وانفسنا فالسفسطة تقول: لا نستطيع اثبات الواقع الموضوعي الخارج عن ذهننا والفلسفة تقول: ليس من واقع وراء ذهننا وانفسنا وعليه فلا مجال لفرض وجود عالم خارج عن ذهننا ولو بشكل مشكوك ومجهول.

بعد ملاحظة رأي الفلاسفة حول العلم والادراك يتضح انه لا وجود لشئ خارج عن الذهن والفكر ووجود الانسان فلا ارض ولا سماء ولا حد ولا حدود بل الوجود اللامتناهي هو حقيقة نفس الانسان التي تحضر في كل شيء والى ما لا نهاية ولا شيء خارج عن وجودها، فالصورة موجودة من قبل فما هو الفارق بينها وبين سائر الاشياء الموجودة والحاضرة في الذهن والعقل والتي تعد من العلوم الحضورية؟ وما هو ملاك الفرق بين العلم الحصولي والحضوري؟

وثالثاً: يلزم قيام ماهيتين في وجود واحد ولا جواب للفلسفة عن هذا الاشكال ولا بدلها من الاعتراف بان الاعتقاد بالعلم الحصولي لا اساس له بل هو مستلزم للتناقض.

الاشكال الاخير على نظرية اتحاد العقل والعاقل والمعقول:

واخيراً نقول: ان الاعتقاد بان الصور النفسية من انشاءات النفس وان الاعتقاد باتحاد العقل والعاقل والمعقول هو بالدقة عين الانكار لقانون

العلية البديهي فان الصورة العلمية لو كانت موجودة فكيف يمكن ايجادها من قبل النفس وان لم تكن موجودة ولم يكن لها وجود حقيقي فما معنى انشاءها؟ مضافاً الى ان الصورة مجردة والتي موطنها النفس فما معنى حدوثها وانشاءها؟ ومن البديهي ان كل شيء يوجد في موطنه فله مكان وكل حادث له زمان وكل ماله زمان ومكان فلا يمكن ان يكون مجرداً.

جواب ابن سينا لنظرية اتحاد العقل والعاقل والمعقول

يقول ابو علي سينا في الاشارات:

«وهم وتنبيه: ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي، فلنفرض الجوهر العاقل عقل وكان هو على قولهم بعينه المعقول منه فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل أو بطل منه ذلك؟ فان كان كما كان فسواء عقل أو لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له أو على انه ذاته؟ فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون، وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر، على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط.»[1]

١- الاشارات والتنبيهات، النمط السابع في التجريد

و يقول أيضا: «اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) أ يكون كما كان عند ما عقل (ا)؟ حتى يكون سواء عقل (ب) أو لم يعقلها، أو يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره.»[١]

و يقول نصيرالدين الطوسي في شرح هذه العبارة: «معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه هو انه يلزم انه اذا عقل (ا) صار (ا) فاذا عقل (ب) فان بطل كونه (ا) فهو متجدد الذات عند كل تعقل، وان لم يبطل عنه ذلك بل بقى (ا) ولم يصر (ب) ناقضوا مذهبهم، وان بقى (ا) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها، وهذا أبين إحالة وأشد شناعة مما ذكروه أوّلا».

كلام ملاصدرا عن هذا الاستدلال

«الذى اقيم البرهان على نفيه من الاتحاد بين امرين هو أن يكون هناك امران موجودان بالفعل متعددين ثم صارا موجودا واحدا وهذا مما لا شبهة في استحالته واما صيرورة ذات واحدة بحيث يستكمل ويقوى في ذاتها وتشتد في طورها الى ان تصير بذاتها امر مصداق لم يكن مصداقا له من قبل وينشأ منها امور لم تشاء منها سابقا فذلك غير مستحيل لسعة دايرة وجودها وليس اتحاد النفس بالعقل الفعال الاّ صيرورتها في ذاتها عقلا فعالا للصور والعقل ليس يمكن تكثرها

١- الاشارات والتنبيهات، النمط السابع في التجريد

بالعدد بل له وحدة اخرى جمعية.»[١]

الجواب على استدلال ملا صدرا

اقول: لا يخفى ابتناء هذا الاستدلال على القول باصالة الوجود ووحدته وتشكيكه وعلى القول بتجرد النفس واتحادها مع العقل الفعال وكل هذه المباني باطلة كما وانه يبتني على كون الصورة الذهنية لا تعكس شيئاً خارج النفس بل هي عين النفس وهذا ايضاً باطل والحق ان الصورة الذهنية زائدة على النفس لا انها نفس الذات الانسانية.

استدلالات واهية

ادعى البعض ان القرآن الكريم يدل على اتحاد العقل والعاقل والمعقول كما في قوله تعالى: ﴿سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[٤] حيث ادعى انها تدل على ان نفس عمل الانسان هو الجنة والنار لا ان الجنة والنار لهما وجود استقلالي خارج عن النفس وذلك ان الآيات السابقة لم تقل (بما كنتم تعملون) بل قالت ﴿مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾.

وجواب هذا الاستدلال واضح جداً، وذلك لانه جاءت آيات كثيرة،

١- كتاب العرشية، ترجمه غلام حسين آهنى، ص

٢- الاعراف: ١٨٠

٣- يونس: ٥٢

٤- المطففين: ٦٣

بقوله تعالى: ﴿بما كنتم تعملون﴾ كما في هذه الآيات:

﴿إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تعملون﴾[1].

﴿ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تعملون﴾[2].

﴿فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُون﴾[3].

﴿ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تعملون﴾[4].

﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُون﴾[5].

﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُم تَعْمَلُون﴾[6].

و الجمع بين هذه الآيات على فرض دلالتها على مدعاهم، يتصور على انحاءكاَن يكون هنالک نوعان من العذاب: احدهما عبارة عن عين العمل واخرى يكون مستقلا ونتيجة للعمل.

هذا ولا يمكن ان يكون ذات العمل هو عين العذاب مثلا الكذب الذي هو من الاعراض لا يمكن ان يكون عذابا الذي هو من مقولة الجوهر مضافا انه يلزم على ذلک ان يكون الانسان حين فعله لما يوجب العذاب وما يوجب الثواب ان يكون في جهنم والجنة في آن واحد ان لم يكن متوجهاً وقد ادعى هذا الشخص ان الرواية القائلة «ان

١- المائدة: ١٠٥

٢- الانعام: ٦٠

٣- التوبة: ١٠٥

٤- الزمر: ٧

٥- الاحقاف: ١٤

٦- النحل: ٣٢

مع الدنيا الآخرة» شاهدة على مدعاه. ولا يخفى مخالفة هذا الادعاء لصريح القرآن بالدلالة القطعية من وجود الجنة والنار بشكل واقعي وخارجي ومخالف لاجماع جميع الديانات السماوية هذا مضافا الى ان كون ذات العمل جزاء لا ينافي وجود العقاب والثواب الاستقلاليين مضافا الى ان جزاء العمل لا يكون دليلا على اتحاد العقل والعاقل والمعقول وقد ادعى هذا الشخص ان قوله تعالى: ﴿إِنَّه عمل غَيْرُ صَالِحٍ﴾[1] حيث جعل ابن نوح نفس العمل وهو دليل اذن على اتحاد العقل والعاقل والمعقول.

اقول: ما علاقة هذه الآية بمسألة اتحاد العاقل والمعقول والآية جعلت ابن نوح ذات العمل القبيح من باب المبالغة

كما ان رواية ان الدنيا مع الآخرة لا تدل على عدم وجود الاخرة فهي شبيه لقوله «ان مع العز ذلا» ولا علاقة لها بمسألة اتحاد العاقل والمعقول

و قد جاء في آيات كثيرة من القرآن الكريم ما يرتبط بعلامات القيامة واهوالها من انكساف الشمس والهزات الشديدة وتبدل الارض وغير ذلک من حالات القيامة والتي لم تحصل لحد الان فهل نقول ان الدنيا والاخرة معا موجودان في آن واحد.

و من المضحک انه قد ادعى هذا الشخص ان ما يروى عن

١- هود: ٤٦

اميرالمؤمنين عليه السلام «كلّ وعاء يضيق بما جعل فيه الاّ وعاء العلم لانه يتسع» يدل على اتحاد العاقل والمعقول باعتبار اتساع العلم وباتساعه تتسع الروح.

وجواب هذا الكلام واضح. وذلك فان حقيقة النفس قابلة لان تتصف بالعلم والشاهد على ذلك قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾[1] الدال على ان النفس مستقلة ثم بعد ذلك تتصف بالعلم.كما وانه استدلال بالاعم وهو لا يدل على الاخص.

الاصل الرابع: مصادر المعرفة

مصادر المعرفة هي الحس والعقل والوحيّ، كما في كثرة من المعارف، كالشريعة وغيرها.

و الوحيّ والايحاء يحصل بطرق متعددة كنزول جبريل عليه السلام أو تكلم الشجرة لموسى عليه السلام، أو من خلال الرؤيا والالهام، وغير ذلك. لكن الوحي لأهله وهم الانبياء والمعصومون صلوات الله عليهم. والوحي دليل لمن تابعهم واعتقد بحقانيتهم وآمن بهم. وأما الالهامات والمكاشفات النفسية والاشراقات الروحية الحاصلة لغير الانبياء والاوصياء صلوات الله عليهم؛ فهي لا تعتبر دليلاً أبداً، وليس لها أي حجية بالمرة، وأُورد عليها إشكالات متعددة، وهي باطلة من وجوه: نذكر قسماً منها:

١- النحل: ٧٨

أولاً: ان قسماً من الإلهامات والمكاشفات وما شاكلها؛ حالات نفسيّة وروحيّة لا تمثل بعداً واقعيّاً. وهذه النقطة مهمة جداً، وتحتاج الى توضيح موسّع لا يسعها هذا المختصر.

ثانياً: إن الحالات الشهوديّة والنفسيّة لا يمكن نقلها للآخرين.

ثالثاً: لا دليل على حجّيتها. حجية المكاشفات والالهامات.

رابعاً: إذا كانت مخالفة للعقل فهي باطلة مائة بالمائة، وإذا كانت موافقة له، فالحجيّة للعقل[1].

و كيف كان فهي على أقسام؛ إما شيطانيّة، أو نفسانيّة، أو رحمانيّة. وتعين الأخير بلا دليل، وقد دلّنا القرآن الكريم على شيطانيّة بعض الايحاءات ﴿وَ إِنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلى أَوْلِيائِهِمْ﴾[2] وقال تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾[3].

و الحاصل: أنه لا يوجد مصدر رابع للمعرفة، وهو ما يسمى باشراق الروح أو الإلهامات وما شاكلها. فانحصر الطريق بالحس والعقل والوحي الالهي. ومن هنا تفترق الفلسفة المشّائية عن الاشراقية والتي تقوم على أساس الايمان بالمكاشفات العرفانية الى صف

١- وهذه المسألة تحتاج إلى شرح حول تكامل النفس الانسانيّة و أنه بتطابق مابالنفس و ما بالعقل يحصل التكامل الانساني يعني بمتابعة النفس لادراكات العقل العملية و النظرية تشق النفس طريقها نحو التكامل و ليس التكامل هو البعد عن جادة العقل و الإنصياع نحو مشتهيات و نوازع النفس بل ذاك عين الانحراف.

٢- الأنعام: ١٢١

٣- الشعراء: ٢٢١ - ٢٢٢

المصادر الثلاثة المتقدمة، بل وتتقدم عليها في نظرهم، كما علم من استدلالاتهم. فالحق والصحيح بطلان الفلسفة الاشراقية.

و المهم في بداية الطريق تشخيص المنهج الصحيح قبل الدخول في مباحث المعرفة وطريقة الاستدلال، حيث نجد الفلاسفة يستدلون على أمر ما ولا يتفطن الباحث إن أساس الإستدلال كان معتمداً على خلاف ما يحكم به

العقل بما يحكم به الذوق العرفاني، والاشراق الروحي؛ فيقع الخلط والخبط، وتضيع الحقيقة، ولا يُفهم المطلب.

الاصل الخامس: مدركات العقل

حول مدركات العقل؛ وهي إما أن تكون في الأمور التي لا تتعلّق إلّا بالنظريّات التي لا تستتبع إلزاماً عملياً ابتداءً، وهي التي تسمّى بالعقل النظري وإما أن تكون في الأمور التي تستتبع إلزاماً عملياً من قبيل حسن العدالة، وقبح الظلم. فأنكر الفلاسفة الثاني؛ وهو إدراكات العقل العملي وقالوا إنها أحكام اعتباريّة، وليست ذاتيّة، والأحكام الاعتبارية هي القابلة للتبدّل والتغيّر ومجعولة من قبل العقلاء حسب المصالح والمفاسد وذهبوا الى إنكار ما بإزاء مدركات العقل العمليّ في الواقع وأنّ مرجع العقل العمليّ إلى تطابق آراء العقلاء، وانه لا واقع له وراء ذلك، قال ابن سينا في منطق الإشارات: «و منها الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربما خصّصناها باسم الشهرة، إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة،

وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقلَه المجرّد ووهمَه وحِسَّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها ... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا بأنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه ...»[١]. ويرجع محصله إلى إنكار العقل العمليّ رأسا.

ومثلهم في انكار واقعية العقل العملي الاشاعرة فقالوا: فقال الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائداً إلى أمر حقيقيٍّ حاصلٍ فعلًا قبل ورود بيان الشارع، بل إنّ ما حسّنه الشارع فهو حسن وما قبّحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضيّة فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً، ومثّلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة[٢].

و رد على كلا الفريقين المتكلّمون من الامامية والمعتزلة وقالوا: إنّ للأفعال قِيَماً ذاتيّة عند العقل حتى مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لا يأمر إلّا بما هو حسن ولا ينهى إلّا عمّا هو قبيح، فالصدق في نفسه حَسَن ولحُسنه أمر الله تعالى به، لا أنّه أمر الله تعالى به فصار حسناً، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله

١- راجع الإشارات: الجزء الأوّل في علم المنطق ص ٢١٩.

٢- هذا التصوير لمذهب الأشاعرة منقول عن شرح القوشجي للتجريد.

تعالى عنه، لا أنّه نهى عنه فصار قبيحاً.

و معنى الحسن والقبح الذاتيّين هو ان الموضوع فيهما يكون علّة للحسن والقبح، مثل العدل والظلم والعلم والجهل، فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون إلّا حسناً أبداً، أي أنّه متى ما صدق عنوان «العدل» فإنّه لا بدّ أن يكون حسناً ولا يقبل التبدل والتغير بحكم العقل. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلّا قبيحاً، أي أنّه متى ما صدق عنوان «الظلم» فإنّه لا بد ان يكون قبيحاً ولا يقبل التبدل والتغير بحكم العقل.

و عليه فلا فرق بين مدركات العقل النظري والعملي فكلا هما من باب واحد وأصل واحد، وكلا هما ذاتيان وواقعيان.

و الدليل على ذلك الوجدان وضرورة العقل، وذلک لإنّه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان وقبح الظلم عند كلّ عاقل بلا حاجة الى اعتبار من العقلاء او الشرع، فإنّ ذلك يدركه حتّى منكر الشرائع، وقد حاربت الدول الاوربية كثيرا من القيّم العقلية كالعدالة والشرف والغيرة وحاولوا تربية الاجيال على ما يخالفها؛ كما في ترويجهم للاباحية والتحلل والاعتداء على نواميس الاخرين باسم الحرية واقرارهم لمنطق الاختناق والارهاب وان القوي يأكل الضعيف وكل من يملک القوة فهو صاحب الحق.

و مع ذلک نجد ان الشعوب تنتفض وتثور وتقاتل وتطالب بالعدالة والمساواة ورد الظلم تجاوز حقوق الاخرين فلو كان الحسن والقبح

من الامور الاعتبارية ومن المشهورات العقلائية فالمفروض ان تنقلب القيم في بلدان اوربا وما شاكلها حسب التربية في مدارسها الابتدائية والمتوسطة والثانوية والجامعية وحسب الاعتبارات التي تبنتها تلك البلدان بقوانينها الوضعية.

مضافا الى أنّ الحسن والقبح لو كانا من القضايا التأديبيّة والاعتبارات العقلائية فالمفروض أن لا يحكم بها كلّ عاقل لو خُلّي ونفسَه ولم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها، كما تقدم من عبارة ابن سينا والحال ان موارد الحسن والقبح يكفي تصوّر طرفيها في الحكم بها، ولا اختلاف فيها عند العقلاء حتى ولو لم يتأدّبوا بقبولها .

رؤية القران الكريم حول العقل العملي

و هذه هي الرؤية القرانيّة قال تعالى في سورة البقرة: ﴿و إذ قَالَ رَبُك للملائِكَةِ إنِّي جَاعِلٌ في الأرضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجعَل فِيهَا مَن يُفسِدُ فِيهَا ويَفسِك الدِمَاءَ ونَحنُ نُسَبحُ بِحَمدِك ونُقَدِّسُ لَك قَالَ إنِّي أعلَمُ مَالا تَعلَمون﴾[١].

و هذه الاية الشريفة صريحة واضحة بواقعيّة الإدراكات العقلية العملية، وهي بدروها مرشدة ومذكّرة للبشر بأن لا يخرجوا عن جادّة العقل الصريح، وتوضيحها:

إن استفهام الملائكة واستدلالهم؛ كان قائماً على مدركات العقل العملي من قبح الفساد في الأرض وكذلك قبح الظلم وسفك الدماء

١- البقرة: ٣٠

وحسن التسبيح والتقديس من المخلوق للخالق، وأنه هو الملاك الواقعي والذي لا يمكن مخالفته في الواقع. والملائكة كما هو واضح ؛ ليسوا من البشر حتى تكون لهم اعتبارات تابعة للمصالح والمفاسد. بل هم عقول محضة؛ حسب منطوق بعض الروايات.

و هذا مما يؤيد كون إلادراك العملي؛ من حسن التقديس والتسبيح، وقبح الظلم، من الإدراكات العقليّة الذاتيّة الواقعيّة.

و كذلك الميزان عند رب العزّة والجبروت؛ من إن العقل العملي هو عين الواقع. فلم يُجِب الملائكة: بأني لا أعتبر ولا أقبل موازينكم، ولم يخطأ استدلالهم المعتمد على مدركات العقل العملي، بل جعلها مما لا نقاش فيها. وكان الجواب الإلهي إنه خفيت عليكم حكمة؛ هي التي تكفي في حلّ إشكالكم وجواب مسألتكم، فاعتذروا إليه تعالى.

و من ذلك يتبّين أنها من القوانين العامّة غير المجعولة وغير القابلة للتبدل والتغيّر، كما هو شأن الأحكام العقليّة، بل هي ذاتيّة للعقل، وواقعية بحيث أنها تحكم الوجود والواقع بأسره بلا استثناء، ولا تفصيل في الحكم كما هو ميزة الأحكام العقليّة التي لا تخصيص فيها ولا تفصيل.

و المسألة تحتاج الى تفصيل أكثر لا يسعه هذا المختصر. وهي مفترق الطريق بين الفلاسفة والمتكلّمين. والحق مع المتكلمين، وبالتالي سوف تختلف الاستدلالات والمنهجة حسب رأي المتكلّمين

عن منهجة واستدلالات الفلاسفة، فلا بد من التنبه لذلك حين الاستدلال من كل من الطرفين.

الاصل السادس: حول قوانين العقل والطبيعة

إن من المفروض في مباحث المعرفة؛ البحث عن أحكام وقوانين الوجود، والواقع، وتمييزه عن الوهم والخيال.

والبحث عن القوانين في علم المعرفة إنما يكون عن القوانين العامّة، لا القوانين الخاصة بالطبيعة، أو بقسم من أقسامِ الطبيعة؛ كالكيمياء والفيزياء والفلك والحيوان والنبات وغير ذلك. بل يكون البحث فيها عن قوانين الواقع والوجود، والتي من خصائصها أنها واقعية أولاً، وغير مجعولة بل ولا قابلة للجعل ثانيا، وغير قابلة للتبدل ولا التغيّر ولا النقض ثالثاً، وإنها عامّة رابعاً، ولا تخصيص فيها خامساً.

و هذا هو شأن الأحكام العقليّة ومن المفروض في علم المعرفة تفنيد كل القوانين الخرافيّة المدعى واقعيّتها وحكومتها بالخصائص الخمس المتقدّمة.

و لا بد من التفريق بين القوانين المجعولة وغير المجعولة. ولا بأس بإعطاء صورة عن أقسام القوانين، وهي يمكن تقسيمها الى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: قوانين الواقع، والتي تمتاز بالخصائص الخمس المتقدّمة وهذه هي القوانين التي يفرض أن يبحث عنها في علم

المعرفة.

القسم الثاني: القوانين التي تحكم الطبيعة والمادّة بشكل عام، وهي القوانين؛ الفلكيّة والفيزيائيّة وهي قوانين مجعولة قابلة للنقض من قِبَل القادر جلَّ وعلا، ولا تمثّل بُعداً فلسفيّاً فلو أن المادّة - مثلاً - لا يمكن إفناؤها، فإنما هو قانون حسب النظام الطبيعي الموجود بالفعل، وهو قابل للنقض حسب قوانين الواقع يعني القوانين التي تحكم الوجود بأسره وتتعلق به القدرة الإلهيّة فتُنقض من قِبل الله تعالى؛ بخلاف قوانين القسم الاول؛ كاجتماع النقيضين، واحتياج المعلول الى العلة وغير هما.

القسم الثالث: القوانين التي تحكم حصّه من حصص الطبيعة؛ مثل الإنسان والحيوان والنبات وغيرها وهذه القوانين مجعولة كما هو الحال في قوانين القسم الثاني.

و اللازم عدم الخلط بين هذه الاقسام. فرُبَّ قانون يحكم الإنسان، لكنه لا يحكم الطبيعة، كما لا يحكم الوجود بأسره.

و من هذه الجهة؛ لابدّ من دراسة مفردات هذا البحث بشكل واسع ومعمّق. ولا بأس بذكر بعض المسائل الأساسية توضيحاً للموضوع:

هل أن قوانين العالم ذاتيّة؟

الأولى: هل أن قوانين العالم الطبيعي ذاتيّة أم غير ذاتيّة؟ فعلى الأول لا فرق بين القوانين أبداً من حيث التقسيمات الثلاثة المتقدّمة، وعلى

الثاني، فالفرق واضح.

و هنا ادعى الفلاسفة ذاتية الاشياء بمعنى انه لا تصل إليها يد الجعل فملكية الملك وانسانية الانسان وشجرية الشجر ونارية النار كلها ذاتية وليست مجعولة من قبل الخالق جل وعلا وانما المجعول هو ذات الشيء فقط ولا دخل للارادة الالهية في جعل الشيء ملكاً وانساناً و... وهذا الكلام منهم مبني على قاعدة السنخية وقاعدة الواحد لا يصدر منه الّا واحد وسياتي ما فيهما وهو انكار صريح للقدرة الالهية المطلقة الثابتة له تعالى بالبرهان العقلي. ومخالف للرؤية الاسلامية فعن الصادق عليه السلام: «لا يكوّن الشيء لا من شيء الّا الله ولا ينقل الشيء من جوهريته الى جوهر اخر الاّ الله ولاينقل الشيء من الوجود الى العدم الاّ الله»[١].

الثانية: هل السنخيّة بين العلة والمعلول؛ قانون واقعي يحكم الواقع باسره أم لا، بل هو قانون طبيعي خاص بعالم الطبيعة وأنه لا سنخية بين العلة والمعلول والأثر والمؤثر بل قد يكون ذلك مستحيلاً؟.

الثالثة: هل إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد قانون يحكم الوجود؟ وهل هو صحيح أم لا؟

الرابعة: هل ينقسم الوجود الى ثابت وسيّال أم لا؟ وهل الحركة الجوهريّة قانون واقعي أم لا؟

١- التوحيد للصدوق ص٦٨من منشورات جماعة المدرسين في قم المقدسة.

الخامسة: هل ينقسم الوجود الى مستقل ورابط أم لا؟

و غير ذلك من المسائل الاخرى المتعددة والتي تحتاج الى تعمق وبحث واستدلال؛ بعيد عن المغالطات والمصادرات، قائم على البديهيّات ولا يعدوها.

و نكتفي بالبحث عن ثلاث منها:

هل السنخيّة بين العلة والمعلول قانون واقعي؟

الاولى:حول السنخية. وهل أنها من قوانين الواقع التي لا تتعلّق بها القدرة، وإنها غير مجعولة، ام إنها من القوانين التي تحكم الطبيعة، وإنها ليست قانوناً واقعياً فنقول:

أولاً: إن كلمة الوجود، لا تدل على حقيقة الوجود، ولا يمكن أن تشخص لنا كنه الوجود، وليست هي مرادفة للذات المقدسة الالهية. وما هي إلّا عبارة عن التحقق والثبوت، ولا معنى لأن يكون التحقق علة للتحقق كما لا يخفى.

ثانياً: لا يوجد أي دليل عقلي على ضرورة المسانخة بين العلة والمعلول إلا ما يظهر من السنخية بين العلل والمعاليل الطبيعة، ولا شك أنه لا يمكن قياسها على العلل والمعاليل الواقعية. فما يثبت كقانون في الطبيعة لا يكون دليلاً على ثبوته كقانون يحكم الوجود والواقع فلنفرض أن هنالك مسانخة بين النار والحرارة فليس معنى ذلك أن ثبوت هذا القانون الطبيعي غير مجعول وضروري الوجود

والثبوت حتى في الواقع، ولا يمكن تبدله وتغيره.

و من هذا البيان يتضح بأنه لا دليل على ثبوت السنخية في الواقع ولا يمكن قياس الطبيعة على عالم الوجود بأسره؛ حيث لا يخفى إن العلل والمعاليل الطبيعية. لا تملك من امرها شيئاً الا ما ملّكها ووهبها الله تعالى.

ثالثاً: نحن نعلم أن هذا العالم المشاهد المحسوس يشتمل على المتضادات والمتخالفات والكثرات المتنوعة وهو ذو جهات عديدة وكلها غير البساطة وغير تعدد الجهة ونعلم أيضاً أنها لم تستند الى علة غيره تعالى وإلا لتعدد الاله فأي سنخية إذاً بينه تعالى وهو واحد بسيط «المراد من البساطة هو عدم التركب» وبينها وهي كثيرة؟ أ فلا يكون هذا دليلاً قاطعاً على أنه غيرها وأن لا سنخية بينه تعالى وبينها؟.

ما يترتب على القول بالسنخية

ثم انه قد جرتهم فكرة السنخية الى القول: بأن ما هو موجود في العالم موجود في ذاته تعالى بنحو ابسط وأعلى. يقول ملا صدرا الشيرازي: «إنه لا مانع من التزام كونه تعالى جسماً إلهياً...»[١].

و يقول ملا هادي السبزواري في حاشيته على المنظومة: «و لما كان العقل الكلي أمراً بالفعل جامعاً لجميع فعليات ما دونه بنحو أبسط وأعلى وأنحاء الفعليات المتشتة أظلاله وهو ظل الله تعالى».

١- كتاب التنقيح، المجلد الثالث، ص ٧٨.

ويقول في الأسفار ايضاً في الفصل الثاني عشر من السفر الثالث تحت عنوان: في أن واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات وإليه ترجع الاموركلها... إذا تقرر هذا فنقول: إن العرفاء قد اصطلحوا في إطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين أهل النظر، فإن الوجود المطلق عند العرفاء؛ عبارة عما لا يكون محصوراً في أمر معين محدوداً بحد خاص والوجود المقيد بخلافه ؛ كالانسان والفلك والنفس والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه أبسط».

و بعد بطلان قانون السنخية يتضح الجواب لما رتب عليها من أنه تعالى عين مخلوقاته ويشتمل على كل ما في مخلوقاته بنحو أعلى وأبسط على سبيل اللف والرتق ولا مانع من كونه جسماً إلهياً؛ حسب تعبيرهم، ولتوضيح بطلان هذه الافكار نقول:

أولاً: بعد قيام البرهان القاطع في أنه تعالى ليس بمحدود ولا مركب ولا تحده جهة لا معنى لكونه جسماً إلهياً بعد ما نعلم أن العالم الجسماني ذو أبعاد ثلاثة مشتمل على الجهات والحدود تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ثانياً: يلزم على مقالتهم أنه تعالى يكون محدوداً بما اشتمل عليه ولو بنحو أعلى وأبسط وذلك عين المقهورية والاضطرار.

ثالثاً: يلزم أن يكون تعالى عين الاحتياج وعين الكثرة والقلة

والتضاد والتخالف.

والخلاصة: إنه تعالى ليس جسماً إلهياً وليست الجسمانية ذاته تعالى بنحو أبسط وأعلى بل هو ذات واحدة أحدية فوق المادة والحد والتركيب وإن ما يصدر منه ليس هو ذاته أو نحو من أنحاء ذاته بل هو غير ذاته فليس ما نملك من روح وعقل وجسم وحدود يلزم وجوده في ذاته تعالى بل هو فوق ذلك هو واهب الروح والعقل والجسم ومع ذلك فهو غيرها. وهذه هي الرؤية الاسلامية قال الله تعالى في سورة البقرة آية ٢٢ ﴿فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْداداً وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ وقال تعالى في سورة ابراهيم عليه السلام آية ٣٠ ﴿جَعَلُوا لِلَّهِ أَنْداداً لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ﴾ وهاتان الآيتان دالتان على عدم السنخية بينه تعالى وبين مخلوقاته حيث أن معنى الند هو المشارك في السنخ ففي مفردات الراغب الاصفهاني «نديد الشيئ مشاركه في جوهره... قال تعالى ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾[1]»[2].

و عن الامام الرضا عليه السلام «وكل ما في الخلق لايوجد في خالقه وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه»[3].

و عن الامام الصادق عليه السلام «من شبه الله بخلقه فهو مشرك إن الله تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيئ، كلما وقع في الوهم فهو بخلافه»[4].

١- البقرة: ٢٢

٢- مفردات الراغب الاصفهاني ، ص ٥٠٧.

٣- توحيد الصدوق، ص٣٧

٤- المصدر السابق، ص٨٠

و عن امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: « الحمد لله الدال على وجوده بخلقه وبمحدث خلقه على ازليته وباشتباههم على أن لا شبه له... لافتراق الصانع والمصنوع والحاد والمحدود والرب والمربوب»[١].

و عن الامام الرضا عليه السلام «... ولا اياه وحد من اكتنهه ولا حقيقته اصاب من مثّله... ومباينته اياهم مفارقته إنيتهم ... وذاته حقيقة وكنهه تفريق بينه وبين خلقه... فقد جهل الله من استوصفه... .»[٢]

و عن الامام الحسين عليه السلام «لا يوصف بشئ من صفات المخلوقين»[٣]

وعن امير المؤمنين عليه السلام «وتوحيده تميزه من خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة إنه رب خالق غير مربوب مخلوق، كل ما تصوّر فهو بخلافه.»[٤]

و عن الامام الرضا عليه السلام «... ما توهمتم من شيئ فتوهموا الله غيره.»[٥]

وعن الامام الجواد عليه السلام «... كيف تدركه الاوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الاوهام فما وقع وهمك عليه من شيئ فهو خلافه.»[٦]

و عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام «لا يخطر ببال اولي الروّيات خاطرة

١- خطبه ١٥٢.
٢- توحيد الصدوق، ص ٣٤.
٣- تحف العقول ص ٢٤٤.
٤- الاحتجاج، ج ١، ص ٢٩٩.
٥- اصول الكافي، ج ١، ص ١٠١.
٦- توحيد الصدوق، ص ١٠٦

من تقدير جلال عزته لبعده من ان يكون في قوى المحدودين لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقين وإنما يشبّه الشيئ بعديله فاما ما لا عديل له فكيف يشبّه بغير مثاله.»[١]

و عنه ايضاً عليه السلام: «فمعاني الخلق عنه منفية... المعروف بغير كيفية... ولا يقاس بالناس... ولا تحيط به الافكار ولا تقدره العقول ولا تقع عليه الاوهام فكل ما قدره عقل او عرف له مثل فهو محدود.»[٢]

و عنه عليه السلام ايضاً: «... مباين لجميع ما احدث في الصفات وممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات... .»[٣]

و عن الامام الصادق عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى خلو من خلقه وخلقه خلو منه وكل ما وقع عليه اسم شيئ ما خلا الله عزوجل فهو مخلوق والله خالق كل شيئ تبارك الذي ليس كمثله شئ.»[٤]

و عنه ايضاً عليه السلام: «لا يليق بالذي هو خالق كل شيئ الاّ ان يكون مبايناً لكل شيئ متعالياً عن كل شيئ... .»[٥]

هذا وقد جاءت الرؤية الاسلامية حول الذات الالهية بتنزيه الذات الالهية عن الاجزاء والمقدار والعدد والزمان والمكان والزيادة والنقصان والشدة والضعف والصغر والكبر وكل آيات المخلوقية والمصنوعية

١- المصدر السابق، ص١٠٢

٢- المصدر السابق، ص٧٩

٣- بحار الانوار، ج٤، ص٢٢٢.

٤- المصدر السابق، ج٣، ص٢٦٣

٥- المصدر السابق، ج٣، ص١٤٨.

فهو تعالى منـزه عن كل ذلك ولا باس بذكر بعض الروايات الوارد في ذلك:

فعن مولانا الصادق عليه السلام: «لا يليق به الاختلاف ولا الايتلاف إنما يختلف المتجزئ وياتلف المتبعض فلا يقال له مؤتلف ولا مختلف.»[١]

و عنه عليه السلام: «واحد في ذاته فلا واحد كواحد لأن ما سواه من الواحد متجزئ وهو تبارك وتعالى واحد لا متجزئ ولا يقع عليه العد.»[٢]

و عن الامام الهادي عليه السلام: «الله جل جلاله واحد لا واحد غيره لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ونقصان.»[٣]

و عنه عليه السلام: «لم يتجزء ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص.»[٤]

و عن مولانا الجواد عليه السلام: «إن ما سوى الواحد متجزئ والله واحد لا متجزئ ولا متوهم بالقلة والكثرة وكل متجزئ او متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له.»[٥]

و عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام: «تعالى الملك الجبار أن يوصف بمقدار.»[٦]

و عنه عليه السلام: «... عظيم العظمة لا يوصف بالعظم كبير الكبرياء لا

١- الاحتجاج، ج ٢، ص ٣٣٨.
٢- المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٣٨.
٣- مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول، ج ٢، ص ٥٢.
٤- المصدر السابق، ج ٢، ص ٧.
٥- المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٤٠.
٦- الأمالى، ص ٢٢٠

يوصف بالكبر.»[١]

و عنه عليه السلام: «ليس بذي كبر امتدت به النهايات فكبرته تجسيماً ولا بذي عظم تناهت به الغايات فعظمته تجسيداً بل كبر شأناً وعظم سلطاناً.»[٢]

و الحاصل أنه لا سنخية بين الذات الالهية المقدسة التي هي لا توصف بالحد والحدود بل هي فوق ذلك وبين المخلوقات.

الثانية:حول الواحد لا يصدر منه الّا واحد

اقول: الذي يظهر من تاريخ الفلسفة واعتقادات الملل؛ إن الأصل في هذه القاعدة هو تبرير القول بإلهين، يعني: إلهي الخير والشر وإنه يستحيل صدور الضد من الاله الذي هو محض الخير والمراد من الضّد هو الشّر. واصطلاح الضد هنا بالمعنى الاعم من النقيض والضد المنطقي فهو شامل لهما.

و أجاب عن هذه الشبهة السيد الكبير عبد الله شبر قدس سره: «بأنه اللازم من ذلك ان يكون لكل ضد إله مستقل وإنه يلزم تعدد الآلهة بتعدد الأضداد؛ كالبياض والسواد، والحرارة والبرودة... .»[٣]

و اجاب عن هذه القاعده بعض المحققين: بأن الفلاسفة هم أنفسهم لا يلتزمون بالقاعدة فإن مقتضى القاعدة أن لا يصدر إلّا شيء واحد

١- مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول، ج ٢، ص ٩٤.
٢- المصدر السابق، ج ٢، ص ٩٤.
٣- حق اليقين، ج ١، ص ١٨، النقل بالمعنى.

في حين إنهم يقولون إن الصادر الأول من الله سبحانه وتعالى مشتمل على جهتين. فإن كانت الجهة الثانية مستندة في وجودها الى الله جل وعلا فيلزم تعدد الجهة في ذاته وهم لا يقولون بذلك وإن لم تكن مستندة اليه فلازم ذلک استناد الموجود الى المعدوم اي انه لا علة له، وهو محال .

و قد اجاب عن ذلك بعض الفلاسفة: بأن هاتين الجهتين انتزاعيتان.

و ردّ: بان الأمر الإنتزاعي معدوم؛ فيلزم استناد الموجود الى المعدوم، حيث أنهم قائلون بصدور عقل وفلك من الصادر الأول ولازمه استناد الموجود الى المعدوم اي يكون حصوله من دون علة، وهو محال .

هذا ولا باس بتوضيح مفردات هذه القاعدة حسب مااصطلحوا عليه:

فنقول: المراد من الواحد هو البسيط - كما صرح بذلك الطباطبائي في نهاية الحكمة- وهو عندهم مفهوم مشكك يطلق على ما لا يتركب من مادة وصورة خارجيتين، فيشمل حينئذ الأعراض والعقول (حسب اعتقادهم) بل ونفس المادة والصورة.

و قد يطلق البسيط على ما لا يتصور له أجزاء بالفعل ولا بالقوة، حتى لو كان ذلك بتبع الموضوع، فينحصر بالمجردات (حسب اعتقادهم) وقد يطلق على ما ليس له اجزاء عقلية، ولا يتصور له اي تركيب حتى في الماهية والوجود، فيختص هذا المعنى ب‍الله جل جلاله.

ثم ذكر استاذ الفلسفة مصباح: «انه لو كان المراد بالبسيط المعنى الاخير، اختصت القاعدة بـالله تعالى، والّا فلو عممنا القاعدة لغيره،كان المراد بالبسيط، هو الحيثية الواحدة التي يصدر عنها المعلول، ولو كانت مقترنة بحيثيات اخرى.»[1]

و ذكر الاستاذ مصباح: «بان لهذه القاعدة ارتباطا وثيقا بقاعدة التسانخ بين العلة والمعلول، فقد استدل العلامة الطباطبايي على هذه القاعدة بالتسانخ»، وقد اوضح ذلك الاستاذ مصباح فقال: «السنخية بين العلة والمعلول، قد تلاحظ بين العلة المفيضة ومعلولها، وقد تلاحظ بين سائراقسام العلة الحقيقية والمعدة والمعلول المنسوب اليها. اما الاول: فهو أمر قريب من البداهة إن لم يكن بديهيا، فان العلة المفيضة هي المعطية لوجود المعلول، ومن الواضح استحالة إعطاء الشي ء لما هو فاقد له، ورجوع ذلك الى التناقض؛ الى أن قال: وأما السنخية بين الفاعل الطبيعي ومعلوله، وبين الشرط والمشروط، وبين المعدات والمستعدات فليس مما يستقل به العقل، بل يحتاج الى التجربة.»[2]

أقول: أما ما استدل به من أن الشيء لا يكون علة لضده فجوابه: إن ذلك اجنبي عن الذات الالهية المقدسة لأنه تعالى لا ضد له بمعنى الممانع كما ثبت بالبرهان، فهو واحد لا يتثنى ولا حد له، بل هو فوق الحد لان التناهي بمعنى الامتداد وعدمه من صفات الموجودات

١- تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٢٤٢
٢- تعليقة على نهاية الحكمة، ص٢٤٣

المادية، ولا مثيل ولا شبيه وعليه فجميع الأضداد الصادرة منه ليست ضداً له فالضدان أمران وجوديان لا يجتمعان. والله تعالى بعد عدم إمكان التعدد فيه يستحيل أن يكون له ممانعاً في وجوده فالأضداد في عالم المخلوقات لا علاقة لها بعالم الخالقية فلا يمكن قياس عالم الآثار على عالم المؤثر فقد قام البرهان أن الأثر غير المؤثر وأن الحاد غير المحدود فالمؤثر هنا لا يتطرق اليه التحديد ولا مقهورية في ذاته وبعد عدم وجود مقهورية في ذاته فهو غير الأثر الذي هو مقهور ومغلوب على أمره ومحدود في ذاته ووجوده فان وجوده مجعول قابل للعدم فلا سنخية بين الاثار وبين ذات الله تعالى حيث لا تكون مجعولة ولا قابلة للوجود والعدم فالآثار فيما بينها متضادة لانها من سنخ واحدأما بالنسبة الى مؤثرها فلا تضاد بينها وبينه لانه تعالى ليس من سنخها بل هي كلها تحت سلطانه يوجدها ويعدمها.

هذا مضافاً الى انه:

أولاً: لايوجد دليل عقلي بديهي او برهاني على صحة هذه القاعدة (الواحد لا يصدر منه الّا واحد), ويكفينا عدم الدليل في بطلانها، وما ذكر من الاستدلال عليها فأنه ليس ببرهان عقلي، بل الدليل فيه عين المدعى، فقالوا: «لا يمكن أن يصدر الكثير بما هو كثير من الواحد بما هو واحد» وهو كما ترى عين محتوى الواحد لا يصدر منه الّا واحد.

و تارة يستدل لها بإنه لو لم نقل بان الواحد لا يصدر منه الّا واحد،

لجاز أن يكون كل شيء علة لكل شيء. قلت: وهذا الاستدلال باطل من جهات:

الأولى: إنه يبتني على ثبوت السنخية وهي باطلة لان القول بالسنخية يستلزم اجتماع النقيضين فالذي يقول بالسنخية بين العلة والمعلول لا بد وأن يعتقد باجتماع النقيضين أو يقول بعدم وجود الممكن اصلا كما فعل كثير من الفلاسفة وقالوا ان ممكن الوجود لا وجُود له وذلك لان السنخية لو كانت موجودة بين المرتبة غير المتناهية .والمرتبة الضعيفة فمعنى ذلك هو الاشتراك في حقيقة واحدة وهذه الحقيقة الواحدة بالنسبة الى مرتبتها الضعيفة ليست بواجبة الوجود بل هي ممكنة الوجود، وبالنسبة لمرتبتها العالية هي واجبة الوجود ولازم ذلك هو اجتماع وجوب الوجود مع عدم وجوب الوجود وهذا هو اجتماع النقيضين وهو باطل. فلا سنخية بين الخالق والمخلوق كما تدعيه الفلسفة من ان الوجود طبيعة واحدة مشتركة بين كل الموجودات لكن وجود الله -جل وعلا- لا حد له بمعنى انه من سنخ وجود المخلوقات لكنه غير متناه وبعبارة اخرى ممتد الى ما لا نهاية، والحال ان وجود المخلوقات غير وجود الله تعالى وان وجوده تعالى مباين لها ووجودها نقص للذات الالهية المقدسة وذلك لان معنى الوجود هو التحقق لا غير وليس الوجود اسم ذات بل اسم معنى وصفة للشئ وعليه فلا يمكن العبور من مفهوم الوجود الواحد الى حقيقة الوجود

كما ارتكب ذلك الفلاسفة فقالوا حيث ان مفهوم الوجود واحد اذن حقيقة الوجود واحدة فانه واضح البطلان فمفهوم الوجود لا يحكي عن حقيقة الوجود بل يحكي عن ثبوت الشئ لا غير، ومنتزع من تحقق الذات ولا وجود للوجود بلا ماهية فهذا من جملة مغالطات الفلاسفة ومرادنا من الماهية ليس قالب الشئ وحدوده بل المراد هو الذات ولا وجود لصرف الوجود بلا ذات وعليه فهنا ذات الخالق وذوات المخلوقات وكونها مشتركة في مفهوم واحد لا يعنى ان حقيقتهما واحدة وعليه فالتناهي وعدم التناهي في الوجود الصرف الذي لا علاقة له بالذوات خيال في خيال ولا وجود لهذا الوجود.

التباين الذاتي بين الخالق والمخلوق

و اما حقيقة الوجود فتختلف من الخالق والمخلوق فحقيقة وجود الخالق ازلية وغير قابله للانعدام وفوق الزمان والمكان وفوق الحد الذي يكون للمخلوقات لانه ليس من سنخها والذي هو غير قابل للتثني فهو واحد لكن احديته لا من باب الاعداد حتى يكون له ثان بل هو لا يقبل التثني والتعدد فلا تقاس حقيقته بالمخلوقات فلكل شأنه.

و المخلوق من شانه ان ينوجد وينعدم، ووجوده يمكن ان يتصور محدودا وغير محدود نعم قام البرهان العقلي على استحالة كون وجود المخلوق غير محدود خارجا لا تصورا ووهما.

و اما الذات الالهية المقدسة فهي متعالية عن هذا الوجود القابل

للزيادة والنقص والقابل للانوجاد والانعدام ولا علاقة لها بوجود المخلوقات التي تختلف بالحقيقة عن حقيقة الخالق وان الله لا حد له لا بمعنى انه من سنخ وجود المخلوقات وممتد الى ما لا نهاية.

و الحد بالنسبة الى المخلوقات من الملكه وعدمها فوجود المخلوق ملكة وعدمه عدم الملكة يعني ان الانسان من شانه ان يخلق ويوجد ومن شانه ان يفقد وجوده وخلقه وهذا المعنى لا يصدق على الله تعالى فليس وجوده مما يوجد او يعدم فلا يصدق عليه تعالى وجود المخلوقات بل هو فوقه وخالقه وعادمه فليس وجوده تعالى من سنخ وجود المخلوقات.

قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾[١] وقال تعالى ﴿جَعَلُوا لِلَّهِ أَنْداداً لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ﴾[٢] والند: هو مسانخ الشئ, والله تعالى لا ند له، يقول الراغب الاصفهاني في المفردات: «نديد الشيئ مشاركه في جوهره... قال تعالى ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾»[٣]

و بذلک نطقت الروايات المتواترة فعن أميرالمؤمنين عليه السلام: «وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته.»[٤]

و عن الإمام عليه السلام: «.. . بل أنشأته ليكون دليلاً عليك بأنّك بائن من

١- البقرة: ٢٢
٢- ابراهيم: ٣٠
٣- مفردات الراغب الاصفهاني، ص٥٠٧ .
٤- بحار الأنوار، ج ٨٤، ص٣٣٩.

الصنع.»[١]

و عن زين العابدين عليه السلام: «أنت الّذي أنشأت الأشياء من غير سنخ.»[٢]

وعن مولانا الرضا عليه السلام: «... ذاته حقيقة وكنهه تفرقة بينه وبين خلقه... .»[٣]

و عن أمير المؤمنين عليه السلام: «... مباين لجميع ما أحدث في الصفات... .»[٤]

عنه عليه السلام: «... ليس بجنس فتعادله الأجناس، ولا بشبح فتضارعه الأشباح، ولا كالأشياء فتقع عليه الصفات... .»[٥]

عنه عليه السلام: «... خلق الله الخلق حجاب بينه وبينهم ومباينته إيّاهم مفارقته إنّيتهم . . . بمفارقته بين الأمور عرف أن لا قرين له . . . فكلّما في الخلق لا يوجد في خالقه ، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع من صانعه. . . ولا في إبانته عن الخلق ضيم إلاّ بامتناع الأزليّ... .»[٦]

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «أمّا التوحيد فأن لا تجوز على ربّك ما جاز عليك.»[٧]

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «... بَانَ من الخلق فلا شيء كمثله.»[٨]

١- المصدر السابق، ج٩٩، ص١٦٧.
٢- الصحيفة السجادية، ص٢١٠ وكان من دعائه عليه السلام في يوم عرفة.
٣- الاحتجاج، ج٢، ص٣٩٩.
٤- بحار الانوار، ج٨٧، ص١٣٨.
٥- المصدر السابق، ج٨٧، ص١٣٩.
٦- الأمالي، ص٢٢.
٧- معاني الأخبار، ص١١.
٨- بحار الانوار، ج٨٤، ص٥٩.

وعنه عليه السلام: «... حدّ الأشياء كلّها عند خلقه إيّاها إبانة لها من شبهه وإبانة له من شبهها.»[١]

ويقول: «... الذي لما شبهه العادلون بالخلق المبعض المحدود في صفاته، ذي الأقطار والنواحي المختلفة في طبقاته ـ وكان عز وجل الموجود بنفسه لا بأداته ـ انتفى أن يكون قدروه حق قدره.»[٢]

ويقول: «هو الذي لم يتفاوت في ذاته، ولم يتبعض بتجزئة العدد في كماله.»[٣]

ويقول: «ومن جزأه فقد جهله.»[٤]

ويقول: «ومن جزأه فقد وصفه، ومن وصفه فقد ألحد فيه.»[٥]

ويقول: «تعالى الملك الجبار أن يوصف بمقدار.»[٦]

ويقول: «ما تصور فهو بخلافه.»[٧]

ويقول: «ولا تناله التجزئة والتبعيض.»[٨]

ويقول: «مبائن لجميع ما أحدث في الصفات.»[٩]

١- مرآة العقول، ج ٢، ص٨٧.
٢- بحارالانوار، ج ٤، ص٢٧٧؛ التوحيد، ٥٥.
٣- الكافي، ج٨، ص١٨؛ التوحيد، ٧٣؛ بحارالانوار، ٤ / ٢٢١.
٤- نهج البلاغه، الخطبة الاولى.
٥- التوحيد، ٣٤ ؛ عيون الاخبار، ج ١، ص ١؛ تحف العقول ص ١٦١ ؛ بحارالانوار، ج ٤، ص٢٢٩.
٦- الامالي، ٢٢٠؛ مناقب، ج ٢، ص٢٥٨؛ بحارالانوار، ج ١٠، ٥٦.
٧- بحار الانوار، ج ٤، ص٢٥٣؛ الاحتجاج، ج ١، ص١٩٨.
٨- بحار الانوار، ج ٤، ص٣١٩؛ نهج البلاغه، خطبه ٨٥.
٩- التوحيد، ٦٩؛ عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ١٢١؛ بحارالانوار، ج ٤، ص٢٢٢.

ويقول: «إنه عز وجل أحدي المعنى، يعنى به أنه لا ينقسم في وجود، ولا عقل، ولا وهم. كذلك ربنا عز وجل.»[١]

يقول الامام الرضاعليه السلام: «كيف يجري عليه ما هو أجراه، أو يعود فيه ما هو أبداه؟!»[٢]

يقول الامام الجوادعليه السلام: «إن ما سوى الواحد متجزئ، والله واحد أحد لا متجزئ ولا متوهم بالقلة والكثرة، وكل متجزئ أو متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له.»[٣]

ويقول: «جل و عز عن أداة خلقه وسمات بريته وتعالى عن ذلك علوا كبيرا.»[٤]

يقول الامام الرضاعليه السلام: «كل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه... إذاً لتفاوتت ذاته ولتجزأ كنهه... .»[٥]

يقول الامام الكاظم عليه السلام: «هو القديم وما سواه محدث، تعالى عن صفات المخلوقين علوا كبيرا.»[٦]

يقول الامام الرضاعليه السلام:«هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، منشيء

١- التوحيد، ٨٣؛ الخصال، ج٢، ص١؛ معانى الاخبار، ص٥ ؛ بحار الانوار، ج٣، ص٢٠٦.
٢- التوحيد، ص٣٨، باب التوحيد ونفي التشبيه.
٣- التوحيد، ص١٩٣؛ الكافي، ج١، ص١١٦؛ بحارالانوار، ج٤، ص١٥٣.
٤- بحار الانوار، ج٤، ص١٥٤؛ الكافي، ج١، ص١١٧؛ التوحيد، ص١٩٤.
٥- بحارالانوار، ج٤، ص٢٣٠؛ التوحيد، ص٤٠.
٦- التوحيد، ص٧٦؛ بحارالانوار، ج٤، ص٢٩٦.

الأشياء، ومجسّم الأجسام، ومصور الصور، لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق، ولا المنشيء من المنشأ، لكنه المنشيء فرق بين من جسّمه وصوّره وأنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء، ولا يشبه هو شيئا.»[١]

ويقول: «ما سوى الله فعل الله... وهي كلها محدثة مربوبة، أحدثها من ليس كمثله شيء هدى لقوم يعقلون، فمن زعم أنهن لم يزلن معه فقد أظهر أن الله ليس بأول قديم ولا واحد... قالت النصارى في المسيح: إن روحه جزء منه ويرجع فيه، وكذلك قالت المجوس في النار والشمس: إنهما جزء منه وترجع فيه. تعالى ربنا أن يكون متجزيا أو مختلفا، وإنما يختلف ويأتلف المتجزئ، لأن كل متجزئ متوهم، والقلة والكثرة مخلوقة دالعلى خالق خلقها... قد كان ولا خلق وهو كما كان إذ لا خلق. لم ينتقل مع المنتقلين... إن الأشياء كلها باب واحد هي فعله... ويحك، كيف تجترئ أن تصف ربك بالتغير من حال إلى حال وأنه يجري عليه ما يجري على المخلوقين؟! سبحانه، لم يزُل مع الزائلين، ولم يتغير مع المتغيرين.»[٢]

ويقول اميرالمؤمنين عليه السلام: «حارت الأوهام أن يكيف المكيف للأشياء، ومن لم يزل بلا زمان ولا مكان، ولا يزول باختلاف الأزمان.»[٣]

١- التوحيد، ص ١٨٥؛ عيون اخبارالرضا، ج ١، ص ١٢٧؛ بحارالانوار، ج ٤، ص ١٧٣.
٢- الاحتجاج، ص ٤٠٥ - ٤٠٨؛ بحارالانوار، ج ١٠، ص ٣٤٤.
٣- بحار الانوار، ج ٤، ص ٢٩٣، عن التوحيد.

ويقول: «من شبّه الله بخلقه فهو مشرك، إن الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء، وكل ما وقع في الوهم فهو بخلافه.»[١]

ويقول: «ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال.»[٢]

ويقول الامام الصادق عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان، ولا حركة ولا انتقال ولا سكون، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.»[٣]

ويقول: «إن الكائن في مكان محتاج إلى المكان، والاحتياج من صفات الحدث لا من صفات القديم.»[٤]

ويقول: «التوحيد أن لا تجوّز على ربك ما جاز عليك.»[٥]

ويقول: «من زعم أن لله جوارح كجوارح المخلوقين فهو كافر بالله، فلا تقبلوا شهادته، ولا تأكلوا ذبيحته، تعالى الله عما يصفه المشبهون بصفة المخلوقين.»[٦]

ويقول الامام الكاظم عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى أجل وأعظم من أن يحد بيد أو رجل أو حركة أو سكون، أو يوصف بطول أو قصر أو... .»[٧]

١- التوحيد، ص٨٠؛ بحار الانوار، ج٣، ص٢٩٩.
٢- نهج البلاغه، ص١٢٤؛ التوحيد، ص٤٨؛ بحارالانوار، ج٤، ص٢٧٤.
٣- بحارالانوار، ج٣، ص٣٣٠، عن التوحيد.
٤- التوحيد، ص١٧٨؛ بحارالانوار، ج٣، ص٣٢٧.
٥- التوحيد، ص٨٠؛ بحارالانوار، ج٤، ص٢٦٤.
٦- بحار الانوار، ج٣، ص٢٨٧ - ٢٨٨، عن كفاية الاثر.
٧- التوحيد، ص٧٥؛ بحار الانوار، ج٣، ص٣٠٠.

ويقول: «أي فحش أو خناء أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم، أو بصورة، أو بخلقة، أو بتحديد وأعضاء، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.»[1]

ويقول الامام صادق عليه السلام: «هو شيء بخلاف الأشياء.»[2]

ويقول الامام الرضا عليه السلام: «إنه جسّم الأجسام وهو ليس بجسم، ولا صورة، لم يتجزأ، ولم يتناه، ولم يتزايد، ولم يتناقص، مبرأ من ذات ما ركّب في ذات من جسّمه وهو اللطيف الخبير... منشئ الأشياء... لو كان كما تقول المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق.»[3]

ويقول: «إنما اختلف الناس في هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله بصفة أنفسهم، فازدادوا من الحق بعدا، ولو وصفوا الله عز وجل بصفاته، ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالفهم واليقين ولما اختلفوا.»[4]

ويقول اميرالمؤمنين عليه السلام: «إن من شبه ربنا الجليل بتباين أعضاء خلقه، وبتلاحم أحقاق مفاصلهم المحتجبة بتدبير حكمته، إنه لم يعقد غيب ضميره على معرفته ولم يشاهد قلبه بأنه لا ند له، وكأنه لم يسمع بتبري التابعين عن المتبوعين وهم يقولون: ﴿تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ

١- التوحيد، ص٩٩؛ بحارالانوار، ج٣.

٢- الكافي، ج١، ص٨٣؛ التوحيد، ص١٠٤؛ بحار الانوار،ج٣، ص٢٥٨.

٣- التوحيد، ص٦٠؛ بحار الانوار، ج٤، ص٢٩٠.

٤- بحار الانوار، ج١٠، ص٣٠٦.

مُبِينٍ ۞ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ العالَمِينَ﴾[١] عدل به، والعادل به كافر بما نزلت به محكمات آياته، ونطقت به شواهد حجج بيناته.»[٢]

ويقول: «اتقوا أن تمثلوا بالرب الذي لا مثل له، أو تشبهوه من خلقه... أو تنعتوه بنعوت المخلوقين. فإن لمن فعل ذلك نارا.»[٣]

ويقول الامام الصادق عليه السلام: «إذا كان الخالق في صورة المخلوق فبما يستدل على أن أحدهما خالق لصاحبه؟!»[٤]

ويقول: «ويحك كيف تجترئ أن تصف ربك بالتغير من حال إلى حال، وأنه يجري عليه ما يجري على المخلوقين؟!»[٥]

يقول الامام الكاظم عليه السلام: «تاهت هنالك عقولهم، واستخفت حلومهم، فضربوا له الأمثال... وجعلوه يزول ويحول، فتاهوا في بحر عميق لا يدرون ما غوره، ولا يدركون كمية بعده.»[٦]

يقول الامام الصادق عليه السلام: «لا يليق بالذي هو خالق كل شيء إلا أن يكون مبائنا لكل شيء، متعاليا عن كل شيء، سبحانه وتعالى.»[٧]

يقول الامام الحسين عليه عليه السلام: «إنه سبحانه قد فسر الصمد فقال: ﴿اللّهُ أَحَدٌ ۞ اللّهُ الصَّمَدُ﴾... ثم فسره فقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۞ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ

١- الشعراء: ٩٧ - ٩٨

٢- بحارالانوار، ج ٤، ص ٢٧٦ - ٢٧٧، عن التوحيد.

٣- بحارالانوار، ج ٣، ص ٢٩٨، عن روضة الواعظين

٤- بحارالانوار، ج ١٠، ص ١٧٧، عن الاحتجاج.

٥- الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٠٧؛ بحار الانوار، ج ١٠، ص ٣٤٧.

٦- بحارالانوار، ج ٣، ص ٢٩٦، عن تفسير القمي .

٧- بحارالانوار، ج ٣، ص ١٤٧.

كُفُواً أَحَدٌ﴾. «لَمْ يَلِدْ»: لم يخرج منه شيء كثيف... ولا شيء لطيف... تعالى أن يخرج منه شيء، وأن يتولد منه شيء كثيف أو لطيف، «وَلَمْ يُولَدْ»: لم يتولد من شيء ولم يخرج من شيء... لا بل هو الله الصمد الذي لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء، مبدع الأشياء وخالقها، ومنشيء الأشياء بقدرته.»[١]

يقول الامام الرضاؑ لابن قرة المسيحي: «ما تقول في المسيح؟ قال: يا سيدي، إنه من الله. فقال وما تريد بقولك «من»، و«من» على أربعة أوجه لا خامس لها؟ أتريد بقولك «من»، كالبعض من الكل فيكون مبعضا؟! أو كالخل من الخمر، فيكون على سبيل الاستحالة؟! أو كالولد من الوالد فيكون على سبيل المناكحة؟! أو كالصنعة من الصانع، فيكون على سبيل الخالق من المخلوق؟ أو عندك وجه آخر فتعرفناه؟ فانقطع.»[٢]

يقول الامام الرضاؑ: «وكل ما في الخلق لايوجد في خالقه وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه.»[٣]

يقول الامام الصادقؑ : «من شبه الله بخلقه فهو مشرك إن الله تعالى لا يشبه شيئاً ولايشبهه شيء. كل ما وقع في الوهم فهو بخلافه.»[٤]

١- شرح أصول الكافي للجيلاني، ج ١، ص ٣٨٢.
٢- المناقب، ج ٤، ص ٣٥١؛ بحار الانوار، ج ١٠، ص ٣٤٩.
٣- توحيد الصدوق، ص ٣٧.
٤- توحيد الصدوق، ص ٨٠.

ويقول الامام علي عليه السلام: «الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه على ازليّته، وباشتباههم على أن لا شبه له... لافتراق الصانع والمصنوع، والحاد والمحدود، والرب والمربوب.»[1]

يقول الامام الرضا عليه السلام: «... ولا اياه وحّد من اكتنه ولا حقيقته اصاب من مثّله .. مباينته اياهم مفارقته اينيتهم ... ذاته حقيقه وكنهه تفريق بينه وبين خلقه. فقد جهل الله من استوصفه... .»[2]

يقول الامام الحسين عليه السلام: «لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين.»[3]

يقول الامام علي عليه السلام: «توحيده تمييزه من خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزله إنه رب خالق غير مربوب مخلوق، كل ما يتصور فهو بخلافه.»[4]

يقول الامام الرضا عليه السلام: «... ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره.»[5]

ويقول الامام الجواد عليه السلام: «... كيف تدركه الاوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الاوهام. فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه.»[6]

يقول الامام علي عليه السلام: «لا يخطر ببال أولي الرويات خاطرة من

١- نهج البلاغة، خطبة ١٥٢.

٢- توحيد الصدوق، ص٣٤.

٣- تحف العقول، ص٢٤٤.

٤- الاحتجاج، ج١، ص٢٩٩.

٥- اصول الكافي، ج١، ص١٠١.

٦- توحيد الصدوق، ص ١٠٦.

تقدير جلال عزته لبعده من ان يكون في قوي المحدودين لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقين وإنما يشبّه الشيء بعديله فاما ما لا عديل له فكيف يشبّه بغير مثاله.»[١]

ويقول: «فمعاني الخلق عنه منفية... المعروف بغير كيفية... ولا يقاس بالناس... ولا تحيط به الافكار، ولا تقدره العقول ولا تقع عليه الاوهام فكل ما قدره عقل او عرف له مثل فهو محدود.»[٢]

ويقول ايضا: «... مباين لجميع ما احدث في الصفات وممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات.»[٣]

ويقول الامام الصادق عليه السلام: «لا يليق بالّذي هو خالق كلّ شي الا أن يكون مباينا لكلّ شيء متعالياً عن كل شيء... .»[٤]

ويقول الامام الصادق عليه السلام: «لايليق به الاختلاف ولا الايتلاف إنما يختلف المتجزئ ويأتلف المتبعض فلا يقال له مؤتلف ولا مختلف.»[٥]

ويقول ايضا: «واحد في ذاته فلا واحد كواحد لأن ما سواه من الواحد متجزيء وهو تبارك وتعالى واحد لا متجزي ولا يقع عليه العد.»[٦]

١- المصدر السابق، ص٥٢.
٢- المصدر السابق، ٧٩.
٣- بحار الانوار، ج٤، ص٢٢٢.
٤- المصدر السابق، ج٣، ص١٤٨.
٥- المصدر السابق، ج٤، ص٦٧.
٦- المصدر السابق، ج٤، ص٦٧.

ويقول الامام الهادي عليه السلام: «الله جل جلاله واحد لا واحد غيره لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زياده ولا نقصان.»[1]

ويقول: «لم يتجزء ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص.»[2]

ويقول الامام الجواد عليه السلام: «إن ما سوى الواحد متجزئ والله واحد لا متجزئ ولا متوهم بالقله والكثرة وكل متجزئ او متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالقه له.»[3]

ويقول الامام علي عليه السلام: «تعالى الملك الجبار أن يوصف بمقدار.»[4]

و يقول: «... عظيم العظمة لا يوصف بالعظم كبير الكبريا لا يوصف بالكبر.»[5]

ويقول: «ليس بذي كبر اقدرت به النهايات فكبرته تجسيماً ولا بذي عظم تناهت به الغايات فعظمته تجسيداً بل كبر شأناً وعظم سلطاناً.»[6]

إلى ما شاء الله من أحاديث الباب، والمتحصّل منها : انّ الله سبحانه وتعالى منزّه عن تشبيهه بخلقه، وتطوّره بأطوار خلقه، وتنزّله في مرتبة مخلوقاته، وتعيّنه بحدودها، ومنزه عن الأحكام الجارية على ما سواه سبحانه.

١- المصدر السابق، ج ٤، ص١٧٣.

٢- المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٩١.

٣- المصدر السابق، ج ٤، ١٥٣.

٤- المصدر السابق، ج ١٠، ٥٦.

٥- الكافي، ج ١، ص١٣٨، ح ٤.

٦- نهج البلاغة، خطبة ١٨٥.

الثانية: إنه لا يوجد في الواقع علل متعددة وإنما هنالك علة واحدة وهي الذات المقدسة الالهية وما سواها فإنما يستمد الوجود منها ولا يملك من أمره شيئاً ما لم تهب له الذات المقدسة من وجود وقدرة[١].

ومن هنا تعرف وجه المغالطة في الإستدلال: «إنه لجاز أن يكون كل شيء علة لكل شيء». فلا توجد في الواقع مصاديق كل شيء حتى يصدر منها كل شيء وإنما الواقع إله واحد وقدرة واحدة وما سواها إنما يستمد القدرة منه تعالى فهي إذن ساقطة من الحساب.

الثالثة: بعد قيام البرهان القاطع على ثبوت الذات الأحدية الواحدة المنفردة في الألوهية وبعد ثبوت الكثرة في الواقع (وهم يعترفون بثبوت الكثرة في الخارج ومن أجلها افترضوا عقولاً متعددة) وإن هذه الكثرات لم تستند في وجودها وما تملك من قدرة وسعة في الوجود إلّا إليه تعالى، وهم يعترفون بذلك لكن بتوسط العقول.

إذن نعلم علم اليقين أن هذه الكثرة صادرة منه تعالى لا من غيره لأن غيره لا يملك من أمره شيئاً ما لم يملّكه باريه، فسقط ما كانوا يخرصون تعالى الله عما يصفون إنما هو إله واحد لا شريك له، فكيف يملّكون معاليله من قدرة على خلق الجهات المتعددة وهم لايملكون إلّا ما وهبهم وملكهم الله جل وعلا؟ والعقل ينادي إن وجود المخلوقات بلا علة محال.

١- هذا الجواب في مقام عالم الاثبات.

ولا يخفى ان رؤية الاسلام حول هذا المدعى وهذه القاعدة المزعومة واضحة حيث يقول تعالى: في سورة الاعراف ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ﴾[١] ويقول تعالى في سورة الرعد ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[٢]، وان الله تعالى فعّال لما يريد وان امره اذا اراد شيئاً انما هو كن فيكون لا انه يخلق الخلائق بواسطة الصادر الاوّل.

ونكتفي من الروايات الدالة على بطلان هذا المدعى بما رواه الصدوق عن ياسر الخادم قال: «قلت للرضا عليه السلام ما تقول في التفويض؟ فقال: «ان الله تبارك وتعالى فوضّ الى نبيه صلى الله عليه وآله امر دينه فقال ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فاما الخلق والرزق فلا ثم قال عليه السلام: ان الله عزوجل يقول الله خالق كل شيء ويقول الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون»[٣]، فان قوله عليه السلام (ان الله خالق كل شئ) بعد نفي الخالقية التفويضية فضلاً عن الاستقلالية بيان صريح لعدم وجود اي واسطة في البين لخالقيته تعالى للمخلوقات وحتى جريان المعجزة على يد الانبياء والائمة عليهم السلام لم يكن بالاستقلال ولا

١- الاعراف: ٥٤

٢- الرعد: ١٦. استدل بهذه الاية المباركة الامام الصادق عليه السلام في رد القول بالتفويض و انحصار الخالقية بالذات الالهية المقدسة. راجع كتاب اثبات الهداة، ج٧، ص٤٦٠.

٣- اثبات الهداة، ج٧، ص٤٤٦.

بالتفويض والذي ذهب اليه علماؤنا ونطقت به الاخبار انما هو من باب استجابة الدعاء يقول الشيخ المفيد رحمه الله في الرد على المفوضة بعد قوله اولاً: والغلاة من المتظاهرين بالاسلام هم الذين نسبوا امير المؤمنين والائمة من ذريته عليهم السلام الى الالوهية والنبوة ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد وهم ضلال كفار حكم فيهم اميرالمؤمنين عليه السلام بالقتل والتحريق بالنار وقضت الائمة عليهم السلام عليهم بالاكفار والخروج عن الاسلام: «والمفوضة صنف من الغلاة وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الائمة وخلقهم ونفي القدم عنهم واضافة الخلق والرزق مع ذلك اليهم ودعواهم ان الله سبحانه وتعالى تفرد بخلقهم خاصة وانه فوّض اليهم خلق العالم بمافيه وجميع الافعال.»[١]

ثانياً: وإما قولهم إنه تعالى بسيط وذو جهة واحدة وإنه لو صدر منه معلولات متعددة لزم تقرر جهات متعددة في ذاته ففيه:

١- إنه تعالى فوق الجهوية لا أنه محدود بجهة واحدة والمقصود من أنه تعالى لا جهات فيه وأنه بسيط: يعني لا تركب ولا تكثر في ذاته بل ذاته واحدة كاملة غنية عمن سواها لا انها محدودة بجهة واحدة مضافاً الى ان تحديد الذات الغنية الكاملة يستلزم التناقض ولا معنى له غير ذلك.

١- اوائل المقالات، ص٢٤٠ و ٢٣٩و ٢٣٨، طبع مكتبة الداوري.

٢- التكثر الواقع والذي لا بد له من علة إن كان من الله جل وعلا فهو ينافي قاعدتكم بإن الواحد... وإن كان من غيره لم يكن الله تعالى علة لكل المخلوقات وكانت هنالك علل غيزه وهو واضح البطلان.

٣- يلزم من قولهم محدودية الذات المقدسة الإلهية.

ثالثاً: وأما ما يقال في توجيه صدور الكثرة من غيره تعالى من إن العقول لكونها معلولة فهي تعقل ذاتها وتعقل علتها فصح صدور معلولات متعددة منها.

أقول: يلزم من ذلك كله أمور:

الأول: عدم صلاحية الذات المحدودة بجهة واحدة -حسب تعبيرهم- لأن تكون علة لكل المخلوقات هذا مع بطلان فكرة العقول وتعدد العلل.

الثاني: كفاية معقولية الذات والغير في صلاحية المعقولية لصدور معلولين من الذات امرٌ باطل مضافاً الى عدم ثبوت كون المعقولية كافية في إعطاء قدرة الخلق والايجاد بذاتها من دون استنادها الى علتها.

الثالث: وأخيراً لم لا تقولون ذلك بالنسبة الى الذات الإلهية المقدسة؟! فهو يعلم ذاته ويعلم معلولاته وعلمه عين ذاته فهو أولى بصدور معاليل متعددة منه؛ لأنه فوق الجهات المعلولية التي جعلتموها صالحة لأن تكون علة للتكثر.

رابعاً: وأما ما ذكره السيد الطباطبائي والأستاذ مصباح من أن العلة المفيضة هي المعطية لوجود المعلول وإنه من المستحيل إعطاء الشيء لما هو فاقد له.

أقول: ولازم ذلك أن يكون كل ما في هذا العالم موجوداً في ذاته تعالى فجسمانية العالم وماديته وما اشتمل عليه كل ذلك في ذاته تعالى لأنه من المستحيل إعطاء الشيء لما هو فاقد له.

فإن قلت: نعم كل ذلك في ذاته تعالى إلا أنه من نوع عالم الألوهية وبنحو أتم وأرقى. قلت: كيف يكون المجرد على تجرده -بمعنى عدم محدوديته ولا يتطرق اليه التحديد وفوق المادة- عين الوجود المادي وهو محدود؟ وهل هذا إلا الجمع بين النقيضين؟ فإما أن نحافظ على تجرد المجرد وعدم محدوديتهُ؛ فهو إذاً غير الماديات فانخرمت قاعدة (فاقد الشيء لا يعطيه) وإما أن نقول انه تعالى عينها ونحافظ على هذه القاعدة وهو خلاف البرهان العقلي والقطعي في أنه تعالى لا يتطرق اليه التحديد ولا شبيه له.

أقول: وقد توهم في فهم القاعدة فلم يفهموا معناها والمراد منها. وذلك فإن معناها: أن من لا قدرة له على الخلق والإيجاد لا يستطيع أن يخلق ويُوجِد. ففي الحقيقة هذه القاعدة تعبير آخر عن قاعدة الوجود من العدم مستحيل أو احتياج الممكن الى العلة فالمراد: أن الوجود يستحيل استناده الى العدم بل هو مستند الى العلة وإن الممكن لا

وجود له في نفسه وإنما يعطى له الوجود بواسطة علته أما كيف يعطى له الوجود وإن وجوده قطعة من وجود علته فهذا ما لا تتكفل القاعدة ببيانه وأجنبي عن القاعدة؛ يعني قاعدة فاقد الشيء لا يعطيه، فإن العلة كما يعقل أن تعطي الوجود لمعلولها من ذاتها كذلك يعقل ويمكن أن تعطي الوجود لمعلولها بما تملكه من قدرة. والذي يتكفل بيان صحة الأول أو الثاني هو البراهين الأخرى وهي دالة على أنه تعالى لا يتطرق اليه التحديد ويستحيل أن يحويه مكان أو زمان وإنه قاهر غير مقهور وإن الأثر غير المؤثر فتعين صحة الثاني لاستحالة الأول.

و هذه هي الرؤية الاسلامية فعن مولانا امير المؤمنين عليه السلام: «فطر الخلائق بقدرته»[1] وفي خطبة اخرى «خلق الخلائق بقدرته»[2].

و عن الامام الرضا عليه السلام: «الحمد لله فاطر الاشياء إنشاءً ومبتدعها ابتداءاً بقدرته وحكمته لا من شئ فيبطل الاختراع ولا لعلة فلا يصح الابتداء»[3].

و عن امير المؤمنين عليه السلام: «... وكل صانع شئ فمن شئ صنع والله لا من شيئ صنع ما خلق»[4]، وغيرها من الاحاديث.

١- توحيد الصدوق، ص٩٨.

٢- نهج البلاغة، الخطبة الاولى.

٣- نهج البلاغة خطبة، ص١٨٢.

٤- توحيد الصدوق، ص٤٣.

الثالثة: حول الوجود الرابط والمستقل

اقول: إن الفلسفة ادعت ان العالم ظل الله جل وعلا وأنه مظهر وجوده تعالى؟ والجواب كالتالي: اما التعبير بان العالم مظهر وجوده تعالى فاما ان يكون على سبيل الحقيقة، واما ان يكون على سبيل المجاز فان كان على سبيل المجاز بمعنى ان المعلول يدل على العلة فلا اشكال فيه فان الدخان علامة على وجود النار ومظهَرٌ لوجودها وان الاثر علامة على وجود المؤثر وهكذا فانه تعبير سائغ عرفاً ولغةً.

واما لو كان هذا التعبير على سبيل الحقيقة؛ بمعنى ان الله سبحانه عز وجل ظهر بشكل انسان وسماء وارض وملك وو؛ او ان العالم بالنسبة لله جل وعلا كالظل بالنسبة للشخص وأن الظل قائم بذي الظل وتابع له والوجود حقيقة لذي الظل فقط دون ظله فلا بد من النظر في صحة هذين المعنيين وقد وقع التعبير بكل من المعنيين في كلام الفلاسفة فتارة قالوا ان العلة حقيقة والمعلول مجاز وانه لا علة ولا معلول بل ان الله سبحانه عز وجل لما كان في حالة القبض كان واحداً وحينما يكون في حالة البسط يكون سماءً وارضاً وو او يُعبّر عن ذلك بالفتق والرتق وان حالة الظهور على شكل انسان وشجر وبقر هي الفتق وخلافها هو الرتق وتارةً قالوا: بان العالم وجوده وجود تعلّقي ورابطي وقسموا الوجود الى المستقل والرابط فكما ان وجود النسبة بين طرفي القضية لا وجود له الا بطرفيه من الموضوع والمحمول فكذلك وجود

المعلول انما هو قائمٌ بالعلة ولا وجود له حقيقة فهو كالظل للشخص.

اقول: **اما المعنى الاول**: وهو انه تعالى تمظهر[1] وتجلّى حقيقةً بهذه المخلوقات فنقول: هل تمظهر بغير وجوده ام بوجوده؟ فان تمظهر بغير وجوده نسأل ونقول هل تمظهر بوجودٍ غير وجوده ام بالعدم؟

والاول: «يعني ان تمظهر وتجلى بوجود غير وجوده» يستلزم وجود موجود غير الله عز و جل وانه جل و علا استمدّ منه وانه محتاج لغيره وبتعبير الفلاسفة يلزم تعدد القدماء وخروج الواجب عن كونه واجباً غنيّاً عمن سواه وكل ذلك باطل.

والثاني: «يعني ان تمظهر وتجلى بالعدم» فجوابه ان العدم ليس شيئاً حتى يتمظهر به مضافاً الى استحالة انقلاب العدم الى الوجود. وعلى كلا الفرضين يكون الله جل و علا متغيراً ومحلاً للحوادث وهو باطل.

واما لو انه جل و علا تمظهر وتجلى بوجوده لا بوجود غيره ولا بالعدم فمعناه ان كل ما في الوجود فهو وجوده ولازم ذلك ان جميع هذه الموجودات هي الله « جل و علا » وحينئذٍ لا شيء غيره فليس في دار الوجود ديّار غيره على حد تعبير صاحب الاسفار[2]، وهو معلوم

١- كلمة تَمَظهَر يراد منها الاظهار يعني « استغفر الله» ان الله جل و علا اظهر ذاته بهذه المخلوقات فتبدلت ذاته و اصبحت سماءاً وارضاً وانساناً وشجراً وملكاً «و العياذ بالله».

٢- «عارف وصوفي چه ميگويند»، ص١١٨، طبع بنياد بعثت، ناقلا عن الاسفار لملا صدرا، ص١٨٤، المجلد الاول

البطلان كما تقدم بيانه.

واما المعنى الثاني: وهو ان العالم ظل الله جل و علا فهو مبني على القول بالوجود الرابط وفسّروه: بالذي يكون وجوده عين التعلق والربط ولا ينتزع منه انه ثابت وموجود بل هو نفس ثبوت شيء لشيء ونفس تعلق شيء بشيء لا ثبوت الموجود نفسه فلا يكون هذا الثبوت ثابتاً لغيره بل الذي يصح ان يقال: ان الثابت لغيره هو ذلك الشيء المضاف اليه الثبوت لا نفس الثبوت[١].

قالوا: ولو كان ثبوت الشيء الذي هو معنى الوجود الرابط يستدعي ان يقال له انه ثابت لغيره فهذا يحتاج الى ربط بينه وبين الغير الثابت له وننقل الكلام الى هذا الربط الاخر وهو ايضاً يستدعي ان يكون ثابتاً للغير فيحتاج الى ربط ثالث وهكذا فيذهب الى غير النهاية[٢].

و ذكروا ايضاً ان الوعاء الذي يتحقق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي يتحقق فيه وجود طرفيه[٣]، وان الوجودات الرابطة لا ماهية لها لان الماهيّات هي المقولة في جواب ما هو فهي مستقلّة بالمفهوميّة والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومية[٤]، وانّ من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد كوجود المعلول بالقياس

١- الفلسفة الاسلامية للمظفر، ص٣٧، الطبعة الاولى، الناشر: مؤسسة دار الكتاب - الجزايري.
٢- المصدر السابق، ص٣٧.
٣- نهاية الحكمة، ص٢٩.
٤- المصدر السابق، ص٣٠.

الى علته[١]، وان نشأة الوجود لا تتضمن الاّ وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب والباقي روابط ونسب واضافات[٢].

والدليل على الوجودات الرابطة بالمعنى المتقدم هو انّ هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج كقولنا: زيد قائم والانسان ضاحك مثلاً وايضاً مركبات تقييديّة مأخوذة من هذه القضايا كقيام زيد وضحك الانسان نجد فيها بين اطرافها من الأمر الذي نسميّه نسبة وربطاً ما لا نجده في الموضوع وحده ولا في المحمول وحده ولا بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول وغير الموضوع فهناك امر موجود وراء الموضوع والمحمول وليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما ومفارقاً لهما[٣]. والحاصل انه كما في قضيّة الانسان ضاحك ثلاثة اشياء وهي الموضوع والمحمول والنسبة القائمة فيهما وهي موجودة بوجود هما لا بوجود مستقل عنهما فكذلك زيد الذي هو معلول للذات الالهية المقدّسة فهو لا وجود له مستقل وانما وجوده تعلقي والوجود لله جل وعلا ووجوده مجرد نسبة واضافة ورابط واذا كان الرابط في القضايا الخارجية يحتاج الى موضوع ومحمول فهو لا يحتاج الى طرفين في ما اذا كان الرابط معلولاً بل يحتاج الى طرف واحدة وهو العلة.

١- المصدر السابق، ص٣٠.

٢- المصدر السابق، ص٣١.

٣- المصدر السابق، ص٢٨.

والدليل على ذلك هو وجود النسب والروابط في القضايا الخارجية المشتملة على الموضوع والمحمول. واجاب الاستاذ مصباح اليزدي على هذا الدليل بقوله: «لكن يُلاحظ عليه انّ ثبوت الموضوعات والمحمولات في الخارج لا يكفي دليلاً على ثبوت الرابطة كنوع من الوجود العيني والرابطة في القضايا ان دلّت على شيء خارجيّ فانّما تدل على اتحاد مصداق الموضوع والمحمول وهو اعم من ثبوت امر رابط بينهما فانّ اتحاد الجوهر والعرض او اتحاد المادّة والصورة في الخارج مثلاً لا يستلزم وجود رابط بينهما بل يكفي كون احدهما من مراتب وجود الاخر او كون احدهما رابطياً بالنسبة الى الاخر والحاصل انّه لا يمكن بمثل هذا البيان اثبات الوجود الرابط في الاعيان.»[١] وذكر ايضاً: ان اللازم من كون المعلولات روابط ونسب واضافات لا ماهية لها هو: نفي اي مجال للماهيّة مطلقاً فقال: «فشمول هذا الحكم» يعني انها لا ماهية لها (للوجودات الامكانيّة العينيّة التي هي روابط بالنسبة الى الواجب جل وعلا مشكل جداً لاستلزامه نفي اي مجال للماهيّة مطلقاً)[٢].

اقول: ويكفي في بطلان فكرة الوجود التعلقي والربطي جواب الاستاذ مصباح اليزدي ونضيف على ما قال:

اولاً: لو ثبت الوجود الربطي في القضايا الخارجية «وهو محل خلاف عند العلماء» فايّ ارتباط له في كون ثبوت المعلول للعلة ربطيّاً

١- تعليقه على نهاية الحكمة، ص٥٨

٢- المصدر السابق، ص٦١.

وتعلقيّاً.

ثانياً: انه قياس مع الفارق حيث ان الوجود الربطي في القضايا الخارجية انما هو في عالم الاعتبار وثبوت المعلول للعلة تابع لعالم التكوين والواقع وفرق بين العالَمين فعالم الواقع تابع لقوانين العقل وعالم الاعتبار تابع لجعل المعتبر وهو اوسع من عالم التكوين والواقع.

ثالثاً: ان الرابط في القضايا الخارجية قائم بطرفين هما الموضوع والمحمول فكيف قام هنا المعلول بطرف واحد وهو العلة؟ وما الدليل؟ اليس ذلك مجرد ادعاء بلا برهان؟

رابعاً: ان الوجود الرابط لا استقلال له بالمفهومية ولا ماهية له في حين ان وجود الممكنات واستقلالها بالمفهومية من اوضح البديهيات.

خامساً: ان الوجود الربطي مبتنٍ على السنخيّة بين العلة والمعلول وان وجود المعلول انما هو قطعة من وجود العلة وقد عرفتَ بطلان السنخيّة بين الذات الالهية المقدسة ومعلولاتها.

الاصل السابع: طبيعة الاحكام العقلية

إن طبيعة الأحكام العقليّة البديهيّة انها لا اختلاف فيها ولا تحتاج الى دليل ولا برهان فهل يعقل حصول الخلاف فيها، وإذا حصل فما هو الحلّ؟

الجواب واضحٌ فانها إما أن تكون من البديهيات فالمفروض بمجرد تصورها أن تحظى بالقبول وأما أن تكون غير بديهية؛ فلا

بد من البرهان عليها بالإعتماد على البديهيّات وإلّا فهي غير ثابتة أو غير صحيحة. ولكن مع ذلك فقد وجدنا في الأمور البديهيّة حصول الإختلاف بين أكابر العلماء. وادعى بعضهم ضرورية بعض القضايا وأنكر الآخرون، فما هو المخرج حينئذ؟

نقول: إنه بالرجوع الى العرف العقلي، يعرف البديهي من غيره والعقلي من الوهمي.

وتوضيحه: إنه يمكن الإختلاف بين اثنين في بداهة أمر معيّن، لكن لا يمكن أن يقع هذا الاختلاف بين عموم العقلاء. ولو كان هنالك اختلاف بين العقلاء حول بداهة أمر معيّن؛ يعلم أنه ليس من البديهيات، إذاً فبالرجوع اليهم يُفهم الحقّ وتعرف الحقيقة.

ولعله الى ذلك أشار القرآن الكريم في أكثر من آية في خطابه للبشر في كثير من الآيات بـ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

الاصل الثامن: اختلاف العقل والشرع

لو دلّت ظواهر القرآن الكريم، والسنّة الشريفة؛ على خلاف ما يحكم به العقل فالحكم للعقل، ويؤوَّل الظهور القرآني. أما لو كانت دلالة القرآن أو السنّة الشريفة؛ قاطعة وصريحة، وغير قابلة للتأويل، وعلى خلاف حكم العقل (فرضاً) فأيهما المتَّبع؟ علماً بأن القرآن الكريم قامت المعجزة على صدقه ومطابقته للواقع، وهو برهان عقلي. ومن هنا تعرف أن القرآن الكريم والسنّة الشريفة؛ هي المتّبعة ويشكّ

في الحكم العقلي، بعد تكذيب القرآن الكريم له. ويعلم أنه مما لم يحكم به العقل.

والحقيقة ان وجود بعض الأوهام والخيالات المدعى أنها من حكم العقل؛ صارت سبباً لحصول ما حصل من التضارب بين دلالة القرآن القطعية، والحكم العقلي الوهمي حقيقةً.

الاصل التاسع: هل يصح الاستدلال بالكتاب والسنة؟

إنه بعد ثبوت المرسل والرسول؛ يصح الإستدلال بلا شك ولا شبهة بالقرآن الكريم، والسنّة الشريفة لكشف الحقيقة ومعرفة الواقع، لا سيما تلك الامور التي مما لا يصل إليها العقل.

وقبل ثبوت الرسول والمرسل؛ هل يمكن الأستدلال بهما (القرآن والسنّة)؟

و الجواب يكون ايضاً بنعم باعتبار الاعجاز الذي يحظى به القرآن الكريم وهو دليل عقلي وعلى فرض التنزل فليكن القرآن مرشداً وهادياً ومضيئاً للعقل الطريق.

الاصل العاشر: نصائح مهمة

و اخيراً نذكر هنا من يريد أن يدرس ويبحث في المسائل الكلامية والفلسفية بإمور:

١- ترك اتباع الهوى، ومعه سوف لا ينفع الأستدلال ولا البحث

فمن يهوى شيئاً حتى لو أتيت له بألف دليل لا يقنع ولا يقبل.

٢- ترك التعصب وهو كالأول؛ وقد أرشدنا القرآن الكريم والسنّة المطهّرة الى ذلك. فعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «أخوف ما أخاف عليكم اثنان: اتباع الهوى وطول الأمل، فأما اتباع الهوى؛ فيصد عن الحقّ وأما طول الأمل؛ فينسي الآخرة». وعنه عليه السلام: «من عشق شيئاً؛ أعشى بصره وأمرض قلبه».

٣- وكذلك ترك التقليد، والإغترار بالشخصيّات الفلسفيّة وغيرها فمن يريد الحقيقة يجب أن ينظر الى ما قال، ويحكِّم الدليل والبرهان، ولا ينظر الى من قال وإلا فلا فائدة من البحث والاستدلال حينئذٍ.

٤- وهناك نقطة مهمة أيضاً؛ وهي الشجاعة في قبول الحق واتّباعه فما أكثر أولئك الذين يعرفون الحقّ ويخشون قبوله أو التفوّه به!. وهذا خلاف الأمانة والمسؤوليّة العقليّة والالهيّة والعاقل مسؤول، والمسؤوليّة لا تنفك عن العقل. وعلم المعرفة بحث في العقليّات من أجل تشخيص المسؤوليّات واحترامها والعمل بها. لذا لا تنفك العقليّات عن الحكمة وسمّيت بالحكمة تسمية الملزوم باللازم.

و قد ورد في بعض الاخبار: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان». فالخوف والجبن واليأس واتباع الهوى والتعصب والتقليد والأغترار، وغيرها من الأمور التي تخرج الإنسان عن جادة التحقيق؛ كلها أمور تجعل طالب الحقيقة بعيداً عنها وتكون حاجياً بينه وبينها.

٥- ونذكّر أيضاً بما مرّ في الأصل الثالث من أصول المعرفة إنه لا بدّ من الإيمان بقيمة المعرفة، وإنها ممكنة[١] وإنه بلا أن تكون للمعرفة قيمة كشف الواقع مائة بالمائة فلا ثمرة ولا فائدة من البحث الكلامي والفلسفي فالشئ الذي لا يفهم بالمرّة ولا بوجه من الوجوه لا قيمة له. فهنالك كلمات تخرج من أفوه العوام، ومن بعض من يدّعي العلم والمعرفة إن هذه المسألة لا يفهمها أي أحد؛ ولا يمكن فهمها ويكسونها بالعظمة واللغزّية والعمق في عين ادعائهم عدم فهمها.

و هذا كلام مما يضحك الثكلى! وإلا كيف حكموا على أمر مجهول؛ بهذه الأوصاف؟ وما قيمة شيء لا يفهم ولا يمكن فهمه لأي أحد؟.

على أنه لو كان هنالك أمر مجهول ولا يمكن معرفته؛ فهو مورد ريب وشك لا مورد اعتماد وافتخار كما يفعل الجهّال. عصمنا الله من الحيرة والضلال، وجعلنا من أتباع الحقيقة، ومن المتمسكين بالنبي والأئمة الأطهار عليهم أفضل الصلاة والسلام.

وفي نهاية المطاف نقول: ليس صحيحاً لأجل الدفاع عن فيلسوف؛ أن ننسب للذات الإلهيّة المقدّسة بما لا يصح ولا يليق بها؛ لأجل تخريج مجموعة من كلمات الفلاسفة، أو ذلك الفيلسوف بالخصوص. فإن الأمور الأعتقادية لا تقليد فيها، ولا يُقبل فيها التقليد، فضلاً عن حرمته العقليّة والشرعيّة والنهي المؤكد عنه. عصمنا الله وإيّاكم من الزلل.

١- ليس المراد كما تقدم من معرفة الاشياء معرفة الكنه و الحقيقة بل معرفة وجود الاشياء ولوازمها وآثارها.

نداء الدين

لكنا نقول: إن الدين الإلهي خاطب ونادى البشر:

اولاً: برؤية معينة حول المبدأ والمعاد واثبت واقعية هذه الرؤية بنوعين من الادلة بالاستدلالات العقلية وبالمعجزة الخارقة للعادة والتي هي بدورها دليل عقلي ولقد اثبت النبي بمعجزته نبوته وصحة كل ما جاء به فلم تكن معجزة النبي محصورة في اثبات النبوة فقط بل ولا معنى لذلك فانه لو ثبتت نبوته بالمعجزة ثبت كل ما جاء به ولا دور في الاستدلال كما قد يتوهم.

ثانياً: فقد نادى الدين ببطلان باقي المذاهب الاخرى وضلالتها وبعدها عن الحق والواقع قال تعالى ﴿وَ أَنَّ هٰذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾[١] وحول الفلسفة بالخصوص فقد نادى الدين بشكل صريح ببطلان المذهب الفلسفي وحذر منه فالامام العسكري عليه السلام اخبر عن وقوع انحراف بعض العلماء من الشيعة في اخر الزمان بالانصياع وراء الفلسفة والعرفان وامر بالحذر منهم حيث يقول عليه السلام: «.. علماؤهم شرار خلق الله على وجه الأرض لأنهم يميلون إلى الفلسفة والتصوف، وأيم الله إنهم من أهل العدول والتحرف! يبالغون في حب مخالفينا ويضلون شيعتنا وموالينا... ألا إنهم قطاع طريق المؤمنين، والدعاة إلى نحلة الملحدين، فمن ادركهم فليحذرهم

١- الانعام: ١٥٣

وليصن دينه وإيمانه منهم.»[1]، وهنا يعبر الامام عليه السلام بأن الدعوة إلى الفلسفة دعوة إلى الالحاد وهذه الرواية مضافاً لصحة سندها انها اخبرت عن حوادث اخر الزمان وقد وقعت

تلك الحوادث كما اخبر عليه السلام فهي صحيحة حتى لو لم تكن صحيحة السند.

وعن الامام الصادق عليه السلام إنه قال: «كذب من زعم أنه من شيعتنا وهو متمسك بعروة غيرنا.»[2]

وعنه عليه السلام أنه قال: « والله ما جعل الله لأحد خيرة في اتباع غيرنا وإن من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا من قول او عمل فليس منا ولا نحن منهم.»[3]

وعن الامام الكاظم عليه السلام انه كتب « واما ما ذكرت ممن تأخذ معالم دينك، لاتأخذن معالم دينك من غير شيعتنا... .»[4]

وعن الامام الرضا عليه السلام: «شيعتنا المسلمون لامرنا، الاخذون بقولنا، المخالفون لاعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا.»[5]

وعن الباقر عليه السلام أنه قال: «كل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل.»[6]

١- مستدرك الوسائل، ج ١١، ص ٣٨٠، ح ٢٥؛ حديقة الشيعة، ج ٢، ص ٢٦٢.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٤

٣- المصدر السابق، ج ١٨، ص ٨٥

٤- المصدر السابق، ج ١٨، ص ١٠٩

٥- المصدر السابق، ج ١٨، ص ٨٣.

٦- الفصول المهمة، ج ١، ص ٥٢٦.

وعن الامام الصادق عليه السلام «فتباً وخيبة وتعساً لمنتحلي الفلسفة كيف عميت قلوبهم عن هذه الخلقة العجيبة حتى انكروا التدبير والعمد فيها.»[١]

وعن مولانا اميرالمؤمنين عليه السلام «المؤمن اخذ دينه عن ربه ولم يأخذه عن رأيه.»[٢]

فبعد هذه التحذيرات هل يصح لمن يؤمن بنبوة النبي وامامة الائمة المعصومين عليهم السلام متابعة مسلك ومذهب الفلاسفة وهل يصح أن يقال إن الفلسفة مطابقة للدين وإذا كان الدين حقاً كما ثبت بالمعجزة فالمفروض بطلان مسلك الفلاسفة وضلالته.

ولا يخفى أن هذه الروايات غير قابلة للتوجيه والتبرير فعلى المخلص لمذهب اهل البيت عليهم السلام أن يقف مجاهداً في سبيل الله وأن يعلن براءته من كل هذه الضلالات والانحرافات.

هذا ويكفي في انحراف الفكر الفلسفي وضلالته مخالفة الفلسفة للدين حيث انكرت مجموعة من بديهيات الدين وضرورياته فقد انكرت المعاد الجسماني وقالت إنه مستحيل في حين أن الايات والروايات الدالة على جسمانية المعاد متواترة وقطعية وضرورية.

وقد انكرت الفلسفة معراج الرسول الاكرم وقالت انه بالتجرد لا بالجسم وانكرت عالم الذر الذي صرح به القرآن الكريم واستفاضت

١- بحار الانوار، ج٣، ص٧٥.

٢- وسائل الشيعة، ج١٨، ص٢٧.

به الاخبار وانكرت حدوث العالم والحال ان حدوثه من ضروريات الشرايع لا الدين الاسلامي فقط مضافاً لتواتر الاخبار نذكر اثنين منها ففي نهج البلاغة «لم يخلق الاشياء من اصول ازلية ولا من اوائل ابدية...»[١].

وعن مولانا الرضا عليه السلام: حول الكلام الالهي «فمن زعم انهن معه فقد أظهر أن الله ليس بأوّل قديم ولا واحد وليس له بدء وليس له باله.»[٢]

وأنكرت فناء العالم, والدين يصرح بفناء العالم كله وباجمعه ثم تجدد الخلقة من جديد يقول مولانا اميرالمؤمنين عليه السلام: «... هو المفني لها بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها باعجب من انشائها واختراعها... وان الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكانٍ ولا حين ولا زمان عدمت عند ذلك الاجال والاوقات وزالت السنون والساعات فلا شيء الّا الله الواحد القهار الذي إليه مصير جميع الامور بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها وبغير امتناع منها كان فناؤها...ثم يعيدها بعد الفناء...»[٣]

وقد أنكرت الفلسفة الارادة والاختيار الالهي وقالت إن المعلول يستحيل أن يتخلف عن علته ومن لوازم كلامهم القول بالجبر كما هو

١- نهج البلاغة، خطبة ١٦٢.

٢- الاحتجاج، ج ٢، ص١٨٦.

٣- نهج البلاغة، خطبه ١٨٦.

معروف عنهم وأنكرت القدرة الالهية فادعت استحالة صدور الكثرة منه تعالى وأن الفاعل لهذه الكثرات إنما هي العقول فانكرت خالقيته تعالى وجعلت الخالقية للعقول وبنحو الاستقلال في حين أن من بديهيات الاسلام أنه تعالى فعال لما يريد ولا يمتنع عليه شئ وأنه هو الخالق ولا خالق سواه لا بنحو الاستقلال ولا بنحو التفويض يقول مولانا الامام الرضا عليه السلام انه قال: «ومن زعم ان الله عز و جل فوّض امر الخلق والرزق الى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك»[1]، وهذه الرواية وغيرها من الروايات تنفي اي وساطة في الخالقية بينه تعالى وبين المخلوقات وكذلك تنفي القول بالجبر وأن من بديهيات التشيع عدم القول بالجبر .

هذا ومن المضحك أن بعضهم ادعى أن العقل الاول الذي جعلوه علة للخلائق وواسطة بين الذات الالهية المقدسة وبين الخلائق هو الرسول الاكرم في حين أن هذا مخالف للقرآن والروايات المتواترة واجماع علماء الشيعة.

فالمؤمن بالدين وبمذهب اهل البيت عليهم السلام كيف يمكنه الايمان بخط ومسلك خالف كل هذه الضروريات والبديهيات.

١- رواه الصدوق في العيون، ج ١، ص ١٢٤، ح ١٧، طبع رضا المشهدى.